LUMINIȚA MUNTEANU

DERVIŞI SUB ZODIA SEMILUNEI

Bibliotheca Islamica

EDITURA KRITERION

LUMINIȚA MUNTEANU

DERVIŞI SUB ZODIA SEMILUNEI

Bibliotheca Islamica

Nr. 11

Îngrijitorul colecției:

Conf. univ. dr. George GRIGORE
e-mail: grigoreg@hotmail.com

Lector: ELENA DIATCU

LUMINIȚA MUNTEANU

DERVIŞI SUB ZODIA SEMILUNEI

Istoria unei confrerii mistice şi a patimilor sale

EDITURA KRITERION
Bucureşti – Cluj-Napoca, 2005

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin
EDITURII KRITERION

© Luminița Munteanu, 2005

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

LUMINIȚA MUNTEANU

Dervișii sub zodia Semilunei / Luminița Munteanu. Cluj-Napoca. Kriterion, 2005

600 p.; 20 cm (Bibliotheca Islamica)

Bibliografie
Index
ISBN 973-26-0783-1

Lumința Munteanu

297

ISBN 973-26-0783-1

Paşi într-o lume dispărută

Există epoci şi fenomene care par să stimuleze, în măsură sporită, capacitatea de reacție a unei societăți, antrenând, totodată, în vârtejul incontrolabil al disputelor, tipurile majore de discurs identitar din care se urzește, tulbure şi şovăitoare ca o fotografie mişcată, imaginea ei la un moment dat. Retortele alambicate ale marilor confruntări de principii şi stiluri, tensiunile şi rupturile inerente pe care le generează ele la nivel social, marcând pe termen lung memoria comunității, nu vor înceta niciodată să fascineze şi să provoace, fie prin armonia durabilă a formelor, fie prin ceea ce era perceput, odinioară, ca excrescență ori diformitate. Patina vremii îndulcește, de altfel, contururile şi, nu de puține ori, netezește asperitățile sau adversitățile; un calm suveran, o tăcere stranie par să se aştearnă peste oameni şi lucruri, încremenite, toate, într-o stranie sincronie. În lumina crudă, necruțătoare a timpului care şi-a atins limitele, toate par, dintr-o dată, la fel de (puțin) importante, „dincolo de bine şi de rău”, în ciuda dramatismului cu care se asociau odinioară.

Nu altfel s-a întâmplat cu ordinul mistic al *Bektaşî*-ilor, a cărui soartă tumultuoasă, marcată de avânt şi abnegație, dar şi de traume nenumărate, s-a confundat, practic, cu cea a Imperiului otoman. Cândva aureolați de glorie, însoțiți de prestigiul participării la succesiunea de acte fondatoare care au dus la cristalizarea noii formațiuni statale, ei au fost supuşi apoi celor mai neaşteptate ispite şi au sfârşit prin a deveni subiect de aprige controverse, care aveau să le submineze, treptat, poziția oficială, fără a le şterbi, însă, aura charismatică. Deşi retraşi într-o buclă a timpului şi, mai mult decât probabil, incapabili să revină în mod autentic – anacronici, într-o lume ale cărei repere s-au modificat fundamental –, povestea lor merită să fie spusă, fie şi numai pentru caracterul ei unic, inedit, irepetabil. O dată cu ea reînvie, de fapt, un spațiu, un timp şi o dimensiune a

existenței care vor deveni – dacă nu au şi devenit deja – din ce în ce mai puțin accesibile cunoaşterii, nu numai din perspectivă pur temporală, ci, mai cu seamă, din cea a capacității noastre de cuprindere intelectuală.

Nu putem omite, pe de altă parte, faptul că, dincolo de mediile, de spațiul geografic în care s-au manifestat şi a căror expresie culturală au fost cu predilecție, *Bektaşî*-ii reprezentau, în primul rând, o mişcare heterodoxă de esență islamică, caracterizată prin puternice accente misionare şi printr-o remarcabilă vocație sincretică, care şi-a dus până la capăt destinul nelipsit de paradoxuri şi ai cărei succesori îşi continuă aventura şi astăzi, în pofida decadenței cu care se asociază formulele de devoțiune contemporană. Or, se ştie că disidențele religioase au suscitat întotdeauna interes, teamă, dar şi solidarități neaşteptate în societățile în care s-au insinuat şi au evoluat. Studiul lor s-a lovit însă de multiple blocaje mentale, informaționale sau propagandistice, de distorsiuni vinovate ale actului de comunicare, datorate atât grilei inadecvate de receptare, cât şi analogiilor permanente, abuzive, constrângătoare între ele şi religia majoritară. Fanatizarea progresivă a majorităților, opacizarea lor, raporturile de autoritate stabilite cu alte grupuri constituite pe criterii confesionale similare, dar izolate prin stigmatul marginalității, decurg, fără doar şi poate, din simplificarea – mai mult, din deformarea – abuzivă a realității, potențată de veşnicele clişee defăimătoare asupra Celuilalt. În spatele formulelor succinte, abil ticluite, ademenitoare, eventual, prin calitățile lor mnemotehnice, dar fatalmente specioase, se ordonează, trainice, stereotipurile, care sfârşesc prin a bloca dramatic percepția asupra altor opțiuni – confesionale, dar nu numai – şi a compromite pe termen lung iluzia oricărei comunicări sau relații. Proliferarea luxuriantă, acumularea incontrolabilă a stereotipurilor şi clişeelor creează sentimentul înşelător al dominării subiectului, al pertinenței critice, al receptării şi decodării corecte a realității focalizate, într-un absolut liber de orice determinări sau contrarietăți. Este, fără îndoială, o amară,

ba chiar o falsă victorie, asupra unei perspective nu mai puțin false, denotând mai degrabă falimentul și retragerea vinovată a spiritului decât accesul la „adevăr” – imposibil de epuizat în polisemia sa intrinsecă. Purtând amprenta inconfundabilă a alterității, nutrindu-se din frustrările punților imposibile, istoria oricărei mișcări scizioniste și a relațiilor sale cu religia dominantă este, în cele din urmă, într-un fel sau altul, istoria unei neînțelegeri fundamentale, pândită de interese circumstanțiale, de inhibiții, presupoziții și ostilitate – de o parte, și de o profundă sensibilitate anticlericală, de tentații antinomiste și elanuri autarcice – de cealaltă parte. Spaimele, fascinația, traumele care o însoțesc nu vor înceta niciodată să ne tulbure conștiințele, să ne fascineze, să ne provoace.

Aproape paradigmatică pentru tipologia predilectă a sufismului de expresie turcă și pentru perdeaua de fum care învăluie largi secvențe de timp din evoluția acestuia, confreria *Bektaşî* a marcat vizibil civilizația otomană, ocupând un loc bine circumscris în ierarhia nenumăratelor grupări mistice din Anatolia medievală. Desprinsă din amplul flux mistic care învolbura lumea islamică în secolele XIV–XVI, confreria și-a construit o identitate proprie, situată dincolo de logica severă, exclusivistă a marilor monoteisme, permanent deschisă influențelor fecunde, care nu-i primejduiau principiile și autonomia funcțională. Ea a rămas, pe parcursul îndelungatei și, nu de puține ori, confuzei sale istorii, în permanentă stare de receptivitate, în perpetuă mișcare și transformare – mereu alta, deși fundamental consecventă cu sine. Marea diversitate a facțiunilor *Bektaşî* relevă, pe de altă parte, resursele nebănuite ale acestei mișcări heterodoxe care, lăsându-se purtată de impulsuri riscante și tentată de experimente subtile, urmărite, deopotrivă, de riscul exploziei și de cel al imploziei, avea să împingă până la ultimele consecințe potențialul coroziv, dar și revigorant pe care îl implică, în mod obișnuit, disidențele, de orice natură ar fi ele.

Esențial compozit, atrăgând ca un magnet grupările contestatare și asimilându-le pe nesimțite, sub camuflajul vestitei sale

capacități de acomodare, ordinul *Bektaşî* demonstrează, totodată, că, în cele din urmă, ereziile sau, spre a folosi un limbaj mai rezervat, „non-ortodoxiile" se conțin şi se potențează reciproc. Pe de altă parte, prin reflexe şi mentalități, ele par a nu fi altceva decât varietăți ori forme atipice – alternative sau de contrast –, ale religiei pe care o contestă de pe poziții puritane şi care îşi descoperă, treptat, nu fără surprindere şi oroare, diversitatea disponibilităților, „valențele libere" ori chiar aporiile şi punctele vulnerabile. Începută în secolul al XIII-lea, aventura istorică a *Bektaşî*-ilor, la fel ca şi accidentele de parcurs care au umbrit-o, sugerează că, adeseori, ceea ce este perceput, inițial, ca epifenomen îşi modifică radical esența în timp, din dorința de a dobândi legitimitate, dar şi de a se substitui nucleului structurant al sistemului – de a ocupa „locul tatălui". Când strategia de substituție eşuează sau când materializarea iluziei se amână *sine die*, marginalitatea clamează calitatea de centru, creindu-şi propriile instanțe şi ierarhii de valori şi delimitându-se tranşant de alte formule de autoritate sau denunțându-le caracterul suficient şi excesiv. Este ceea ce s-a întâmplat, în epoca otomană, şi cu unele grupuri *Alevî-Bektaşî*, care s-au detaşat, mental şi comportamental, nu numai de societatea sunnită şi de normele ei, ci şi de mediile congregaționale cu *status*, acuzându-l de o prea mare relaxare, dacă nu chiar de duplicitate, în relațiile cu statul, şi care şi-au creat structuri paralele – asemănătoare, dar nu perfect identice –, cu cele ale confraților lor din ordinele regulate de dervişi. Existența comunitară a acestor grupuri purta (şi continuă să poarte) amprenta vechiului ethos tribal, care prevala, cu siguranță, asupra celui islamic; revenirea în forță a fondului spiritual ancestral, sub umbrela, curând contestată, a unui ordin mistic cu aparențe islamice semnala, de fapt, serioase probleme de receptare şi de acomodare cu noua religie, o rezistență deloc neglijabilă la formele ei caracteristice de integrare şi control social, strict supravegheate de influenta clasă a teologilor islamici. Cultura citadină, întemeiată pe aspirațiile şi reflexele sedentare ale unei părți a populației – turcice

şi non-turcice –, a intrat, încă din epoca turcilor selgiukizi, într-o previzibilă coliziune cu vasta cultură rurală care domina zone întinse din Asia Mică şi a cărei constantă o constituia, dincolo de afilierile şi fidelităţile / rivalităţile tribale tradiţionale, memoria nostalgică a nomadismului ancestral şi a practicilor sale.

Date fiind aspectele multiple care jalonează şi, uneori, singularizează comportamentul grupurilor amintite, am căutat să alocăm un spaţiu cât mai larg „sociologiei" ereziei, să identificăm, acolo unde era posibil, factorii non-teologici implicaţi în apariţia şi dezvoltarea mişcărilor contestatare din spaţiul turc al islamului, să analizăm modul de articulare al ereziilor sincrone, dar şi de inserţie al acestora în viaţa spirituală a societăţii. Am avut, totodată, în vedere analiza, fie ea şi sumară, a anumitor particularităţi structurale ale facţiunilor din componenţa vastului curent *Bektaşî* – sursă a relatărilor contradictorii asupra confreriei, în diverse epoci –, relaţiile dintre ele, precum şi relaţiile lor cu restul societăţii, îmbinând, prin urmare, studiul „morfologic" al fenomenelor semnalate cu cel „sintactic". Am căutat, de asemenea, să reliefăm o serie de aspecte doctrinale şi rituale inedite, să semnalăm – unde s-a vădit oportun –, fapte şi manifestări rituale ori devoţionale similare cu cele investigate de noi.

Abordarea pur descriptivă a subiectului, „insularizarea" sau izolarea sa prin anularea totală a contextului istoric şi orientarea analizei către ceea ce poate fi desemnat ca esenţa sa profundă se dovedeşte – cel puţin în cazul de faţă –, iluzorie, căci evoluţiile religioase din Imperiul otoman, la fel ca şi cele din Turcia republicană, rămân profund condiţionate, temporal şi ambiental. Numeroase istorii, fiecare în aceeaşi măsură adevărată ca şi cealaltă, se întreţes pentru a da naştere unei structuri reticulare – această alternanţă de ochiuri şi noduri, care este istoria globală a fenomenelor. Or, răspunsul dat de individul determinat la o chemare adeseori paradoxală, care rămâne, în sine, o provocare, nu poate fi analizat în toată amploarea semnificaţiei sale decât în măsura în care avem acces la rădăcinile profunde

ale atitudinilor şi comportamentelor subiectului, la acea motivație primară, polivalentă, care poate, în aceeaşi măsură, direcționa sau deturna un proces abia declanşat.

Diversitatea tipologică a surselor documentare utilizate, natura lor, suprapunerea unor categorii de fapte şi ipostaze care privesc domenii foarte variate (ritual, morală şi norme de comportament social, drept comunitar, dialog interconfesional etc.) sau care se situează, uneori, într-o evidentă pararealitate (cazul hagiografiilor) impun, pe de altă parte, abandonarea rigidității metodologice şi, de aici, o investigație pluridisciplinară, de natură să reliefeze aspectul plurisemantic al fenomenelor. Principiul conexiunilor multiple – modalitate fecundă şi promițătoare de explorare a realității, care îi acceptă complexitatea şi şi-o asumă –, poate deveni, în acest caz, o formulă utilă de abordare; el permite nu atât, sau nu numai depistarea interacțiunilor dintre fapte ori fenomene sincrone, ci şi regresia la sursele primare ale acestora. Fenomenele sincrone – îndeosebi cele care evoluează în spații limitrofe –, presupun, în mod inevitabil, schimburi mai alerte, de unde şi formele de izomorfism, limitat sau masiv, izvorâte din misterioasele resurse simpatetice care alcătuiesc zestrea naturală a mişcărilor heterodoxe – cele către care se îndreaptă interesul nostru; desigur însă că observația de mai sus nu se limitează doar la ele. În fine, îmbinarea studiului sincronic cu cel diacronic potențează elucidarea anumitor secvențe ale evoluției curentului sufit anatolian de care ne vom ocupa în paginile care urmează.

Absența cvasi-totală a preocupărilor de factură similară în cultura română, aspectul lor conjunctural şi discontinuu, situat mai degrabă la nivelul notației pasagere şi pitoreşti decât la nivelul unei hermeneutici avizate, explică impasul terminologic cu care ne-am confruntat uneori. Lipsite de patina uzanței, care rotunjeşte unghiurile şi creează o intimitate liniştitoare între sfera semantică uzuală şi locutor, cuvintele la care apelăm pentru a numi realități şi obiecte aflate dincolo de planul percepției noastre cotidiene, într-un halou echivoc şi nefamiliar,

rămân adeseori străine şi stinghere, când nu se vădesc de-a dreptul opace. Am căutat să menţinem, pe de altă parte, un echilibru, fie el şi fragil ori tensionat, între materialul ilustrativ (îndeosebi, formulele devoţionale) – prezentat şi tradus pentru prima oară în limba română – şi propunerile hermeneutice, chiar dacă procesul de selecţie şi, implicit, de excludere rămâne anevoios, întotdeauna discutabil şi firește, perfectibil.

Nu în ultimul rând, am întâmpinat dificultăţi în calificarea şi clasificarea unor forme rituale hibride ori multifuncţionale, precum şi în decriptarea corectă a unor formule eliptice, dat fiind caracterul preponderent oral, strict circumscris al transmiterii iniţiatice, care limitează accesul profanilor la „taine”. La aceasta se adaugă şi codul verbal caracteristic, evident specios pe alocuri, care se subordonează unei strategii de camuflare frecvent asumate de orientările esoterizante. Aprofundarea anumitor direcţii de investigaţie, abia atinse ori întrezărite printre structurile prolixe care definesc confreria, analiza naturii „interstiţiilor” care asigură osmoza şi, poate, autoregenerarea unei mişcări cu surprinzătoare resurse vitale, vor arunca, probabil, o nouă lumină asupra fenomenelor prezentate. În ceea ce ne priveşte, parte dintre ele vor face, cu siguranţă, obiectul unor abordări viitoare.

Potenţialul recuperator al curentului *Bektaşî*, raporturile sale istorice cu segmente apreciabile ale populaţiei Imperiului otoman, implicarea sa constantă în dezbaterile cu tentă naţionalistă – întotdeauna prilej de controverse, dacă nu chiar de grave fracturi sociale în Turcia –, precum şi sensibilitatea marcată a unei părţi a intelectualităţii turce faţă de tipul de retorică amintit menţin în actualitate şi chiar par să concure la revigorarea progresivă a confreriei, contrapusă, acum ca şi altădată, tendinţelor fundamentaliste, sprijinite de forţele conservatoare şi de mişcări religioase rigoriste, precum cea a *Nakşibendî*-ilor. Grupurile *Alevî*, însemnate numeric, dar niciodată acceptate fără crispare de mentalitatea islamică „ortodoxă”, oscilând dramatic între decepţiile, mai mult sau mai puţin asumate, ale derapajelor

marxizante din anii ’70 şi sentimentul imposibilei concilieri cu majoritatea sunnită, completează peisajul confesional complex, nelipsit de turbulențe, al Turciei contemporane – țară care face eforturi susținute pentru depăşirea clivajelor tradiționale, prin afirmarea principiilor pluraliste şi laice.

Dincolo de frustrări şi controverse, ceea ce rămâne evident pentru toată lumea este faptul că ordinul mistic *Bektaşî*, împreună cu grupurile desprinse din matca sa, au marcat indelebil civilizația turcă otomană, însoțind-o în lunga şi zbuciumata sa aventură istorică. Abstracție făcând de confruntările trecutului şi de dilemele prezentului, el reprezintă o parte semnificativă, de neignorat, a culturii turce şi merită nu numai efortul de înțelegere, ci şi atenția noastră.

Câteva precizări de natură editorială

1. Numele proprii (antroponime, toponime, hidronime, oronime etc.), precum şi cele comune, de origine arabă şi persană, sunt reproduse potrivit unuia dintre sistemele de transliterare folosite de literatura de specialitate, dar cu simplificări care privesc mai ales eliminarea anumitor semne diacritice. Prezența vocalelor lungi este semnalată prin accent circumflex. Ortografia anumitor nume proprii şi nume comune, cu o circulație mai largă, urmează forma încetățenită în limba română; opțiunea, în privința lor, este, desigur, subiectivă şi poate fi oricând amendată.

2. În ceea ce priveşte categoriile lexicale similare din turca otomană, ele au fost tratate diferit, în funcție de etimonul cuvântului şi de particularitățile fonetice ale limbii turce – practic, ignorate vreme de secole, prin utilizarea alfabetului arab. Mai exact, în cazul cuvintelor de origine arabă sau persană împrumutate în turca otomană, am recurs la marcarea vocalelor lungi, dată fiind, uneori, relevanța semantică a acestora, în vreme ce, în cazul celor de origine turcă, am renunțat la respectivele mărci grafice – abstracție făcând de ortografierea lor în alfabetul arab, astăzi abandonat –, dat fiind faptul că noțiunea de cantitate vocalică îi este străină limbii turce. Originea / forma arabă sau persană a unor cuvinte ori sintagme de referință pentru domeniul sufismului este indicată prin abrevierea care le precede; ele sunt reproduse, pe de altă parte, cu caractere italice – exceptând, desigur, antroponimele, toponimele şi alte câteva categorii lexicale similare. Cuvintele neprecedate de o asemenea precizare sunt de origine turcă sau reprezintă varianta turcă a unor termeni preluați din arabă ori persană; originalul arab sau, uneori, persan al acestora din urmă este semnalat doar în cazul noțiunilor mai importante, spre a nu crea dificultăți de lectură inutile.

Sistemul de transliterare din alfabetul arab – utilizat de turca otomană – în cel latin – utilizat de turca modernă – nu este foarte unitar, la ora actuală; el este influențat, în mare măsură, de natura pregătirii şi a intereselor celor care recurg la el. Arabiştii şi iraniştii, ca şi islamologii, în general, au tendința de a trata şi transpune termenii otomani de origine arabă sau persană în acord cu fonetismul şi ortografia originare, ignorând particularitățile fonetice ale limbii turce, pe câtă vreme turcologii sunt, în mod firesc, mai sensibili la asemenea aspecte. Prin transliterarea fidelă a termenilor din alfabetul arab ar trebui să facem abstracție tocmai de unul dintre aspectele definitorii ale limbii turce – armonia vocalică.

Numele comune şi numele proprii de origine arabă şi persană asimilate de cultura turcă sunt redate, prin urmare, potrivit fonetismului specific limbii

care ne serveşte drept sistem de referinţă (consoane surde şi nu sonore la final de cuvânt, marcarea unor vocale specifice, precum *ö* sau *ü*, inexistente în limbile arabă şi persană, dar a căror omitere alterează modul de articulare al cuvintelor în turcă etc.). Este, evident, o soluţie de compromis, care nu urmează, neapărat, etapele de evoluţie istorică a limbii, dar care asigură o anumită omogenitate în privinţa redării termenilor turceşti, mai vechi sau mai noi. Situaţia limbii turce este, de altfel, singulară şi destul de neobişnuită în ansamblul lumii islamice, ca urmare a adoptării alfabetului latin, în 1928; această măsură a marcat o ruptură destul de brutală – în primul rând, în plan cultural, dar cu implicaţii în numeroase alte domenii –, cu trecutul. O parte însemnată a vechiului fond lexical arabo-persan a fost, ulterior, abjurată, în etape succesive, şi înlocuită cu termeni creaţi *ad hoc*, de la vechi rădăcini turcice, într-un proces de epurare fără precedent, marcat de puternice accente ideologice, – proces care nu s-a încheiat nici astăzi. Unele cuvinte au dispărut în chip firesc, odată cu noţiunile sau realităţile pe care le desemnau sau la care se refereau; altele, însă, au continuat să circule, pentru perioade mai lungi sau mai scurte, în forme simplificate, care ignorau, cel mai adesea, particularităţile fonetice al originalului.

3. Toponimele, hidronimele, oronimele turceşti aflate, în continuare, în uz, urmează ortografia actuală, spre a fi mai lesne identificabile. Trebuie să precizăm că această ortografie rămâne destul de oscilantă atunci când se aplică unor nume larg răspândite în lumea islamică, cu atât mai mult cu cât majoritatea lor covârşitoare beneficiază de o formă (pronunţie) turcească, mai mult sau mai puţin îndepărtată de cea originală.

4. Potrivit uzanţelor, nu am intervenit în citate, preluând formele utilizate de autori în cazul unor nume, concepte etc. – formă care, după cum se va vedea, nu corespunde întotdeauna celei pentru care am optat noi în cuprinsul acestei lucrări. Diferenţele fonetice existente în unele cazuri se datorează, în principal, articulării diferite a anumitor cuvinte în zonele arabofone, persanofone, turcofone etc. – fenomen care nu le alterează, însă, sensul fundamental şi care nu afectează, în general, receptarea lor de către interlocutor.

5. Alfabetul latin utilizat de limba turcă este foarte asemănător cu alfabetul limbii române. Excepţie fac câteva grafeme, care traduc sunete specifice sau cărora li s-a atribuit o altă valoare fonetică decât cea cu care suntem familiarizaţi. Iată care sunt acestea:

c – pronunţat, în funcţie de vocala următoare, *gea*, *ge*, *gi*, *giu*;

ç – pronunţat, conform aceluiaşi criteriu, *cea*, *ce*, *ci*, *ciu*;

ğ – nepronunţat, în limba literară, dar marcat, de obicei, fonetic prin lungirea vocalei precedente;

ı – pronunţat ca *î* din limba română;

î – pronunțat ca *i* lung (și nu ca *î*) din limba română;
ö – pronunțat ca *ö* din limba germană;
ü – pronunțat ca *ü* din limba germană.

6. Toate traducerile din limba turcă ne aparțin în exclusivitate.
7. Abrevieri utilizate în cuprinsul lucrării:
ar. – arabă
coord. – coordonator
ed. – editor
E. I.[1] – *Encyclopédie de l'Islam* (ed. I)
E. I.[2] – *Encyclopédie de l'Islam* (ed. a II-a)
fr. – franceză
H – hegira, anul hegirei
I. A. – *Islâm Ansiklopedisi*
lit. – literal
pers. – persană
rom. – română
tr. – turcă
trad. – traducere

L. M.

I

Despre înfiripare şi capriciile destinului. Geneza unei confrerii mistice în spaţiul islamic

Rădăcinile: Hâcı Bektaş Velî, „un derviş gol-goluţ”...

Acum aproape opt secole, în Asia Mică îşi făcea apariţia, venind din zona Hurasânului[1] iranian, un derviş cu aspect excentric, a cărui charismă şi ale cărui demersuri misionare aveau să schimbe fundamental chipul şi strategia de expansiune a sufismului popular anatolian – formă specifică, originală de manifestare a misticii islamice. Nimic nu anunţa, iniţial, această spectaculoasă evoluţie. Hâcı Bektaş (Bekteş sau Bekdeş, în pronunţie arhaică, dar ortografiat, uneori, şi Bektâş), supranumit Velî, „cel sfânt” – căci acesta era numele dervişului –, era unul dintre numeroşii mistici musulmani (sufi) cu înclinaţii heterodoxe şi afilieri congregaţionale hibride, care colindau, la începutul secolului al XIII-lea, Asia Mică – solitari, în grupuri constituite *ad hoc* sau ca însoţitori ai triburilor turcice (turcmene) –, venind din Hurasânul ameninţat de invazia mongolă, pentru a contribui la colonizarea teritoriului amintit, în perioada selgiukidă[2] şi la începutul celei otomane. Cărui fapt excepţional sau cărui hazard istoric i se datorează, totuşi, popularitatea, mai degrabă postumă, a acestui personaj? Este dificil să ne pronunţăm, mai ales că aventura sa se petrecea într-un răstimp al marilor răsturnări şi obscurităţi istorice. Ceea ce l-a salvat, poate, de la uitare a fost presupusa sa legătură cu proto-dinastia otomană, care-şi începea, discret, ascensiunea; după cum vom vedea, însă, această legătură este mai degrabă rodul fanteziei colective şi al abilei propagande otomane, decât un fapt istoric larg recunoscut. Indiferent de împrejurări, a fost vorba, aşadar, de o glorie târzie, care a condus la ascensiunea rapidă a confreriei sufite (mistice) pe care o patrona Hâcı

Bektaş sau, mai exact, care se revendica de la el; este aproape cert că renumele eroului nostru nu depăşea totuşi, în timpul vieţii sale, o zonă relativ bine circumscrisă din centrul Anatoliei. De ce i s-a făcut, prin urmare, „respiraţie artificială" tocmai lui Bektaş şi nu altui personaj cu valenţe asemănătoare, ştiut fiind faptul că activitatea sa era departe de a reprezenta un caz singular şi, eventual, de a se remarca prin originalitate? Era, oare, cu adevărat un personaj charismatic, excepţional, a cărui memorie merita să fie salvată, sau ne confruntăm cu o simplă imagine cosmetizată, interesată a trecutului? Nu vom şti, probabil, niciodată cum au decurs exact lucrurile.

Remarcându-se printr-o evoluţie istorică adeseori bizară, contradictorie, confreria *Bektaşiye* / *Bektaşîlik* (ar. *Bektaşiyya*), care urma să-i perpetueze amintirea, s-a impus atenţiei observatorilor vieţii religioase din Imperiul otoman prin larga sa difuziune, prin reverberaţiile pe care le-a trezit în întreaga cultură turcă, prin amprenta particulară pe care a lăsat-o asupra sufismului popular din acest spaţiu. Îmbrăţişată sau repudiată, agreată sau contestată cu egală fervoare, această congregaţie şi-a împletit evoluţia cu cea a imperiului întemeiat de ʻOṯmân / Osmân şi de descendenţii săi, împărtăşind cu el marile crize, apărându-i fundamentele sau, dimpotrivă, contestându-i-le, trasând, peste timp, contururile unei dramatice, adeseori tragice istorii de „dragoste şi trădare", care-i conferă un relief aparte.

Alături de confreriile *Kâdiriye* / *Kâdirîlik* (ar. *Qâdiriyya*)[3], *Mevleviye* / *Mevlevîlik* (ar. *Mawlawiyya*)[4], *Rifâʻiye* / *Rifâʻîlik* (ar. *Rifâʻiyya*)[5] şi *Saʻdiye* / *Saʻdilik* (ar. *Saʻdiyya*)[6], confreria mistică *Bektaşiye* (sau, mai aproape de spiritul actual al limbii turce, *Bektaşîlik*) figura, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de când datează mai multe mărturii asupra sa, printre grupările religioase cu cea mai largă audienţă din Imperiul otoman, atât datorită prestigiului spiritual asociat legendarului său fondator, cât şi datorită numeroaselor miracole atribuite acestuia – sursă permanentă de fascinaţie, dar şi mijloc eficient de propagandă printre masele ignorante[7]. Popularitatea cu care

era creditat avea, însă, rădăcini mult mai vechi; ea fusese remarcată, ceva mai devreme, şi de reputatul călător otoman Evlîyâ Çelebi[8] (1611-1681), care consemna că cele mai faimoase grupări de dervişi din epoca sa erau *Gülşeniye* (ar. *Gulšaniyya*)[9], *Mevleviye* (*ar. Mawlawiyya*), *Halvetiye* (ar. *Halwatiyya*)[10], *Celvetiye* (*ar. Jilwatiyya*)[11], *Sinâniye* (ar. *Sinâniyya*)[12] şi *Bektaşiye* (ar. *Bektaşiyya*). Fireşte că, urmând exemplul celorlalte congregaţii islamice, care nu uitau niciodată să-şi proclame autenticitatea absolută şi să-şi susţină legitimitatea, *Bektaşî*-ii se defineau, la rândul lor, ca grup al „celor salvaţi, mântuiţi" (ar. *al-ahl an-najât*, tr. *ehl-i necât*), asimilându-şi comunitatea cu misterioasa facţiune supranumită *al-firqa an-nâjiya* (tr. *fırka-i nâciye*)[13] – „credincioşii" veritabili la care se referă nu numai „tradiţia" islamică, ci şi numeroşi comentatori ai acesteia. De aici, desigur, conştiinţa misionară care le anima şi modela permanent demersurile.

Printre susţinătorii fervenţi ai mişcării s-au numărat, de-a lungul timpului, nu numai ţăranii ori nomazii şi semi-nomazii din platoul anatolian, ci şi corpul de armată al ienicerilor[14], precum şi o categorie însemnată de funcţionari ai palatului imperial – creştini la origine –, cu statut de robi, care beneficia de o instruire superioară mediei şi care dobândise, la începutul secolului al XVIII-lea, privilegiul transmiterii ereditare a posturilor pe care le ocupa. Reprezentanţii acestei ultime categorii se bucurau de accesul neîngrădit la diverse categorii de documente şi la informaţii secrete privitoare la activitatea propagandistică a confreriei, putând fi de un real folos în situaţiile dificile şi fiind utilizaţi uneori ca agenţi de influenţă.

Începuturile confreriei se leagă, aşadar, de numele lui Hâcı Bektaş Velî, personaj enigmatic, cvasi-legendar, prezentat de diverse izvoare ca succesor (*halîfe*) al celebrului Baba Ilyâs – liderul spiritual al grupurilor rebele *Babaî*[15] şi conducătorul marii răscoale turcmene care a zguduit din temelii Anatolia anilor 1239-1241, precipitând prăbuşirea Imperiului selgiukid de Rûm. Evoluţia lui Hâcı Bektaş şi a altor personalităţi

charismatice cu înclinații heterodoxe – multe dintre ele, de extracție *Qalandarî* (tr. *Kalenderî*)[16] –, a fost, neîndoielnic, facilitată de înflorirea fără precedent a sectelor non-sunnite în secolele XII-XIII, acestea dobândind o pregnanță sporită în secolele următoare, pe fondul incertitudinilor istorice generate de invaziile mongole şi de urmările lor:

> Această înflorire a fost, poate, cauzată de unificarea, sub mongoli, a Chinei de nord şi a Turkestanului oriental – care urma să rămână în principal buddhist până în secolul al XV-lea –, cu regiunile islamice din Turkestanul occidental, din Horâsân şi din Orientul-Apropiat. Temür Küregen (Tîmûr, în forma persană) şi, de asemenea, fiii săi urmau să reunească, în cele din urmă, cele două Turkestane în islam, fără a îndepărta, însă, în întregime aporturile heterodoxe. Trebuie să citățm, de asemenea, ca factori de sincretism, curentele ideologice ale căror purtători au fost acei *baqšï* / *bahšï*, islamizați mai târziu, dar care au fost mai întâi *qam* sau preoți buddhişti (aceştia, experți în istoriografie, arhitectură şi iconografie canonică), invitați de prinții mongoli care guvernau în țări islamice. Aceşti *bahšï* buddhişti, turci şi de alte etnii, au introdus în cultura turcă islamică noi aporturi din Asia orientală şi septentrională, adaptându-le, uneori, şi elaborând, astfel, un nou sincretism.[17]

Cea mai importantă sursă de informații cu privire la Hâcı Bektaş Velî este de natură pur hagiografică şi circulă sub titlul de *Menâkıb*[18]*-ı Hâcı Bektaş-ı Velî*, „Legendele [biografice] privitoare la Hâcı Bektaş Velî” sau de *Vilâyetnâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî*, „Cartea sfințeniei / hagiografia lui Hâcı Bektaş Velî”. Corpusul, consacrat în două variante – una în proză, cealaltă în versuri[19] –, s-a transmis prin intermediul mai multor copii, relativ identice sub raportul conținutului, cea mai veche dintre ele datând din 1624. Opera originală – considerată, multă vreme, anonimă – a fost redactată, probabil, în perioada 1481-1501[20], de către istoricul otoman Ilyâs b. Hızır, cunoscut şi ca Uzun Firdevsî din Bursa sau Firdevsî-i Rûmî[21], cu ale cărui opere prezintă similitudini stilistice de natură să-i confirme paternitatea; ea se inspira din tradițiile orale aflate în circulație în mediile *Bektaşî*[22]. Multe texte hagiografice ale

Bektaşî-ilor datează, de altfel, din secolele XV-XVI, când ordinul, revigorat, se afla într-o remarcabilă ofensivă, menită să-i contureze mai limpede oferta şi să-i sporească numărul de adepți, în concurența cu alte confrerii anatoliene – unele dintre ele, cu înclinații foarte asemănătoare. O parte dintre acestea, care-şi epuizaseră resursele de originalitate sau care aveau o orientare mai puțin pragmatică, au sfârşit prin a dispărea sau a fi asimilate de grupuri cu strategii persuasive mai inventive şi mai flexibile, cu o mai mare disponibilitate către compromis, aşa cum au fost *Bektaşî*-ii.

Deşi au existat, de-a lungul timpului, abordări care tindeau să-l crediteze pe Hâcı Bektaş Velî cu o dimensiune aproape exclusiv anistorică, mitică, profitând de laconismul consemnărilor contemporane privitoare la el – nu era, de altfel, singurul în această situație –, putem afirma că datele acumulate la ora actuală sunt de natură să-l plaseze într-un context istoric ceva mai puțin vag. Cea mai timpurie referință privitoare la personajul care ne interesează apare într-un act de donație (*vakfiye*) din anul 695 H / 1295-1296, în care Hâcı Bektaş este definit prin termenul *merhûm*, „răposat", ceea ce sugerează că nu mai era în viață la acea dată. Într-un alt document de acelaşi tip, datând din anul 697 H / 1297-1298, numele său – a cărui pomenire este însoțită de formula *kuddisa sırrahu*, „binecuvântată fie-i taina!", folosită în cazul personalităților decedate –, este atribuit unui district, ceea ce denotă că Bektaş murise deja în epoca respectivă, dar şi că se bucura de o anumită popularitate[23].

Dacă sursele documentare disponibile astăzi sunt, în general, concordante cu privire la originea hurasâniană a lui Hâcı Bektaş, data naşterii (1210, 1242 sau 1248 etc.), la fel ca şi cea a morții sale (1315, 1325 sau 1337 etc.) rămân, în continuare, sub semnul incertitudinii. Invocând un document descoperit în lăcaşul central al ordinului *Bektaşî*, în care figurează precizarea că sfântul s-a născut în 606 H / 1209-1210 şi că a murit în 669 H / 1270-1271, precum şi un alt manuscris, din 1765-1766,

semnat de Giritli Derviş ‘Alî (sau Resmî ‘Alî Baba), care avansează aceleaşi date, A. Gölpınarlı[24] este înclinat să acorde credit reperelor cronologice amintite, cu atât mai mult cu cât anul 669 H / 1270-1271 este reţinut şi de un al treilea document, ca dată a dispariţiei lui Bektaş. Tradiţiile orale ale ordinului se referă, însă, la o perioadă mai târzie. De pildă, din cele patru propoziţii care, potrivit unui obicei larg răspândit în lumea islamică, punctează momentele esenţiale ale existenţei sfântului fondator, prin însumarea valorii numerice a grafemelor din componenţa cuvintelor – ne referim la cronograme –, rezultă că Hâcı Bektaş Velî s-a născut în 646 H / 1248-1249, a venit din Hurasân în Anatolia în anul 680 H / 1281-1282 şi a murit în 738 H / 1337-1338[25]. Probabil că, în acest din urmă caz, este vorba mai degrabă de o eroare, preluată şi perpetuată ca atare de tradiţia orală, în virtutea prestigiului de care se bucura ea în societăţile tradiţionale, fără nici un fel de preocupare pentru veridicitate, pentru elucidarea contradicţiilor. Dacă i-am da crezare, am constata că o serie întreagă de evenimente şi de corelaţii, acreditate de alte surse, devin neverosimile (de pildă, calitatea lui Hâcı Bektaş de succesor spiritual al lui Baba Ilyâs, despre care se ştie că a murit în 1239, în lupta de la Amasya, în cursul confruntărilor prilejuite de revolta turcmenă[26]). Dincolo de controverse, care par mai degrabă fireşti pentru epoca îndepărtată la care ne referim, este de reţinut că începutul acestei istorii, cu urmări greu de anticipat nu numai pentru evoluţia spirituală a Turciei, ci şi a Balcanilor, se plasează, cu aproximaţie, pe la jumătatea secolului al XIII-lea. După cum vom vedea, era un început mai degrabă modest, fără făgăduinţe sonore şi, probabil, fără ambiţiile „ecumenice” de mai târziu, fapt care a făcut-o să treacă aproape neobservată.

Realitatea istorică a lui Hâcı Bektaş Velî este confirmată şi de un alt izvor celebru, *Manâqıb al-‘ârifîn*, „Legendele gnosticilor / iniţiaţilor”, operă redactată în perioada 1318-1353, în limba arabă, de către Šams ad-Dîn Ahmad al-Aflakî (m. 1360); aceasta este consacrată cu predilecţie cercurilor *Mawlawî*. În

viziunea lui Aflakî, Hâcı Bektaş era un derviş extatic sosit în Asia Mică de pe meleagurile Hurasânului[27], care se socotea îndreptăţit să eludeze anumite prescripţii canonice ale islamului şi care avea numeroşi adepţi printre dervişii anatolieni, fiind preţuit de însuşi Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî[28], chiar dacă, în mod foarte probabil, acesta nu avea contacte personale cu el. Există însă şi surse contemporane care susţin ideea rezervei de principiu cu care se raporta Mawlânâ la acest straniu personaj, ale cărui date culturale erau în totală divergenţă cu propria sa formulă de realizare şi, mai ales, cu pretenţiile rafinate ale mediului din care provenea.

Mai mult, în *Ahî Evren*[29] *Menkıbesi*, „Legenda lui Ahî Evren[30]", se susţine – puţin plauzibil, de altfel –, că Šams-i Tabrizî, dervişul nonconformist care a modificat radical existenţa lui Mawlânâ după sosirea sa la Konya, i-ar fi fost trimis acestuia de către Hâcı Bektaş Velî, în anturajul căruia se afla. Acest episod este menit să evidenţieze mai degrabă ascendentul spiritual al lui Bektaş asupra lui Mawlânâ, în competiţia în care se aflau angrenate, fără îndoială, cele două confrerii în epoca redactării hagiografiei de mai sus, decât să ofere informaţii cu pertinenţă istorică; nu este, totuşi, de neglijat sugestia contemporaneităţii celor doi lideri spirituali.

Menţiuni privitoare la Hâcı Bektaş apar şi în opera renumitului cronicar otoman ‘Âşıkpaşazâde (1400-1484?)[31]. Potrivit acestuia, Hâcı Bektaş şi-a făcut apariţia în Anatolia în compania fratelui său, Menteş (sau Mentiş, Mantiş, Mintaş), venind din zona Hurasânului, şi, după o perioadă petrecută la Sivas, în preajma spiritualului turcmen Baba Ilyâs, s-a îndreptat spre Kayseri şi Kırşehir. Fratele său a fost ucis în cursul unui masacru, pe când revenea la Sivas spre a i se alătura liderului insurgent, iar Bektaş s-a săvârşit din viaţă ceva mai târziu, pe drumul de la Kayseri la Sulucakaraöyük, unde a şi fost înmormântat. Deşi aflat printre discipolii lui Baba Ilyâs, Bektaş nu s-a implicat în revolta condusă de acesta, din raţiuni mai degrabă obscure. El şi-a transmis harul şi experienţa spirituală

unei localnice numite Hâtûn Ana, în jurul căreia aveau să se grupeze, ulterior, mulți dintre adepții săi[32]. Dezmințind o tradiție orală mult îndrăgită de cercurile *Bektaşî*, potrivit căreia Hâcı Bektaş întreținea relații strânse cu dinastia otomană încă de la întemeierea acesteia, ‘Âşıkpaşazâde precizează limpede că omiterea numelui lui Hâcı Bektaş de pe lista savanților musulmani (tr. pl. *‘ulemâ’*, sg. *‘âlim*) şi a dervişilor (*fuqarâ’*) supuşi guvernoratului de Rûm se explica prin faptul că, spre deosebire de categoriile menționate, el nu întreținea nici un fel de relații cu dinastia otomană. Referindu-se, în context, la boneta din pâslă albă specifică corpului de armată al ienicerilor, cronicarul afirmă fără ezitare că legenda răspândită de dervişii *Bektaşî*, potrivit căreia ea ar fi fost inspirată de fondatorul propriului ordin, este lipsită de orice temei, aceasta fiind cunoscută încă din epoca lui Orhân Gâzî (1324?-1362?) şi împrumutată, de fapt, de la ostaşi de către un alt derviş venerat de confrerie, Abdâl Mûsâ[33]. Participant la campaniile militare, în buna tradiție a dervişilor-combatanți din perioada timpurie a sufismului anatolian, acesta se afla în raporturi amiabile cu primii sultani otomani, făcând parte din categoria, foarte numeroasă, a dervişilor cu afiliere incertă, care aveau să fie recuperați ulterior, aproape fără excepție, de confreria *Bektaşî*. Legenda consemnează că, revenit pe meleagurile natale, Abdâl Mûsâ le-a prezentat boneta confraților săi sub numele de *bükme elifî tâc*, „boneta (lit. „coroana, cununa”) pliată, în formă de *alif*”[34].

Tradițiile orale evocate de ‘Âşıkpaşazâde îşi găsesc reflectarea şi în hagiografia (*vilâyetnâme*) lui Hâcı Bektaş, care mizează, în mod evident, pe imaginar şi fabulos – inerente genului hagiografic. Făcându-se ecoul mediilor populare, în general, şi al celor turcmene, în particular, „Cartea sfinţeniei lui Hâcı Bektaş Velî” susține, de pildă, că Erdoğdu Alp (Ertuğrul), tatăl lui Osmân, fondatorul dinastiei otomane, a primit binecuvântarea sfântului înainte de a prelua *sancak*-ul fratelui său dispărut. Ulterior, Osmân, eponimul Imperiului otoman, a primit, la

rândul său, binecuvântarea sfântului, care i-a conferit, cu acest prilej, o bonetă (*tâc*) ajustată chiar de mâna sa. În cadrul aceleiaşi ceremonii – similară cu cea rezervată succesorilor spirituali (*halîfe*) ai lui Hâcı Bektaş –, sfântul şi-a scos centura şi, binecuvântând-o, l-a încins cu ea pe viitorul sultan, a aprins şi i-a oferit lumânarea rituală aşezată în faţa sa, i-a aşternut înainte faţa de masă din meşină (*sofra*) şi i-a încredinţat misiunea de a-i combate pe „păgânii" din zonă, atribuindu-le, totodată, lui şi urmaşilor lui, titlul de *hünkâr*[35], „suveran". Este vorba, fără îndoială, de un tip de învestitură simbolică care aminteşte, printre altele, de caracterul sacru al regalităţii la vechile populaţii turcice (bunăoară, la Turcii Celeşti din secolul al VIII-lea) şi care sugerează, fără echivoc, relaţia privilegiată a confreriei cu dinastia otomană; această relaţie, de notorietate în faza inchoativă a celor două structuri, avea să se deterioreze progresiv, spre a fi uzurpată apoi, în perioada târzie, de confreria *Mawlawî*.

În *vilâyetnâme* se consemnează, totodată, că supuşii lui Osmân purtau bonete (*tâc*) asemănătoare celei dăruite de Bektaş suveranului lor. Pentru a-i diferenţia de persoanele, tot mai numeroase, din împrejurimi care veneau să se alăture armatelor sale, Osmân hotărâse ca bonetele propriilor susţinători – ale „voluntarilor" – să fie vopsite în roşu[36].

Cronicarul otoman 'Uruc (Oruc)[37] – autorul unei alte *Tevârih-i Âl-i 'Otmân* –, explică ascendentul dobândit de *Bektaşî*-i asupra altor confrerii populare, la începuturile Imperiului otoman, prin relaţia particulară pe care o întreţinea 'Alî Paşa, fratele sultanului Orhân, cu ierarhii ordinului. Renunţând la privilegiile ereditare, acesta a fost iniţiat şi a adoptat stilul de viaţă al dervişilor, sfătuindu-şi apoi fratele să plaseze corpul de armată al ienicerilor, abia înfiripat, sub protecţia lui Hâcı Bektaş[38]. Aceeaşi sursă susţine că sultanul Orhân i s-a adresat lui Bektaş cu solicitarea de a elibera o „carte de învestitură" (*icâzetnâme*) şi de a binecuvânta boneta albă (*ak börk)* purtată de ieniceri[39].

Într-un manuscris din secolul al XIV-lea – *Menâkıbnâme-i Baba Ilyâs-ı Horasânî* –, conservat în biblioteca Muzeului Mevlânâ din Konya, care cuprinde un poem hagiografic compus de ‘Aşıkpaşa Elvân Çelebi, nepotul lui Baba Ilyâs şi bunicul istoricului ‘Âşıkpaşazâde, se afirmă, pe de altă parte, că în anturajul lui Hâcı Bektaş se aflau Şeyh Edebalî, socrul lui Osmân, fondatorul viitoarei dinastii otomane, şi Nûre Sûfî, fondatorul dinastiei karamanide[40]. Cu alte cuvinte, ideea unei legături între Bektaş şi otomani este avansată de surse relativ timpurii şi se bucura de notorietate într-o epocă care mai păstra, fără îndoială, amintirea confruntărilor eroice din prima fază de expansiune a noii structuri statale, ceea ce ne îndreptăţeşte să afirmăm că ea nu era întru totul lipsită de temei.

Chiar dacă informaţii precum cele de mai sus sunt imposibil de verificat şi nu-şi găsesc confirmarea în alte surse[41], considerăm că Hâcı Bektaş şi adepţii săi se bucurau, într-adevăr, de simpatia, protecţia şi sprijinul material al primilor sultani otomani – privilegiu menţinut până în vremea lui Bâyezît II (1481-1512) în timpul căruia donaţiile imperiale destinate lăcaşului lui Hâcı Bektaş au fost sistate, pentru a fi reluate abia în secolul al XVIII-lea. Pe de altă parte, fiul lui Bâyezît II, Selîm I (1512-1520), avea să dispună închiderea lăcaşului central al ordinului, ca urmare a infiltrării tot mai profunde a ereziei *Kızılbaş* în doctrina şi practicile sale rituale[42]. Pericolul de dezmembrare teritorială generat de abila propagandă religioasă safavidă şi, probabil, opţiunea fermă a dinastiei iraniene pentru un stat teocratic guvernat de rigorile şiismului duodeciman au grăbit, poate chiar au forţat, o serie de evoluţii la nivelul statului otoman, ale cărui autorităţi au devenit mai dure, mai intransigente şi mai rigide în raporturile cu confreriile heterodoxe. Lăcaşul principal al *Bektaşî*-ilor urma să redevină funcţional în 1551, în vremea sultanului Soliman Magnificul, dar relaţia ordinului cu autorităţile otomane era, de-acum, iremediabil compromisă şi avea să se arate din ce în ce mai

capricioasă, adeseori tensionată sau echivocă, marcată de suspiciuni reciproce.

Este evident că incertitudinea care planează asupra biografiei istorice şi asupra demersurilor întreprinse de Hâcı Bektaş Velî la sosirea sa în Anatolia continuă să alimenteze şi să amplifice controversele legate de natura şi de conţinutul propriu-zis al predicaţiei sale. Or, cum aceste demersuri trebuie să fi fost strâns legate de unul sau altul dintre marile curente mistice care dominau, în epocă, Orientul Apropiat şi Mijlociu, eforturile exegeţilor vizează, îndeobşte, identificarea cadrului mai general de manifestare a dervişului din Hurasân. Yaşar Nuri Öztürk[43] afirmă, de pildă, că Hâcı Bektaş Velî era un derviş *Yesevî*[44] care, odată ajuns pe pământul Anatoliei, a intrat în contact cu grupul *Babaî* (de aceeaşi orientare), recuperându-i, ulterior, pe adepţii lui Baba Ilyâs şi integrându-i comunităţii pe care o păstorea. Examinarea principalei sale opere, *Makâlât*, „Spusele", îl înfăţişează ca pe un sunnit riguros, preocupat de fundamentele ortodoxe ale credinţei sale. *Makalât* abundă, de exemplu, în formule encomiastice la adresa primilor 4 califi musulmani – *ar-râşidûna*, „cei călăuziţi" (Abû-Bakr, 'Umar, 'Utmân şi 'Alî) –, neprezentând, în schimb, nici o trăsătură şiită; suspiciunile asupra orientării sunnite a dervişului din Hurasân şi-ar avea originea în cele câteva rânduri elogioase la adresa celor 12 imami, strecurate în introducerea uneia dintre copiile *Makâlât*-ului – copie care datează din perioada târzie, când ordinul se înscrisese deja pe un făgaş heterodox. După cum vom vedea însă, *Makalât* este, de fapt, o scriere apocrifă, elaborată la o dată incertă spre a susţine ideea orientării sunnite exemplare a lui Bektaş şi, desigur, a ordinului care se revendica de la el, şi nicidecum o operă originală, aşa cum s-a crezut iniţial.

Istoricul Fuad Köprülü[45] – care, fără a neglija alte izvoare, insistă cu predilecţie asupra „istoriei" lui 'Âşıkpâşâzâde –, avansează ipoteza că Hâcı Bektaş, poposit în Anatolia înainte de întemeierea Imperiului otoman, etala toate manifestările specifice unui derviş excentric, practicant fervent al extazului;

fiind, în realitate, o personalitate de mică anvergură, nu-i poate fi atribuită însă, sub nici o formă, întemeierea ordinului care-i poartă numele. Congregația ca atare datează, prin urmare, de la începutul secolului al XV-lea[46]. Rămâne să ne întrebăm totuşi, în acest context, de ce un ordin format la mult timp după dispariția lui Hâcı Bektaş l-a ales tocmai pe acesta ca personaj fondator dacă trăsăturile – ipotetice – de personalitate cu care este creditat dervişul nu-l îndrituiau să aspire la această calitate şi de ce i-a fost cultivată cu atâta insistență memoria, într-o epocă în care Anatolia nu ducea lipsă de dervişi misionari, cu aptitudini şi orientări diferite, însă nu mai puțin charismatici. Nu cumva adoptarea lui Hâcı Bektaş Velî şi apoi ecourile uimitoare ale direcției spirituale patronate de el îşi au originea în faptul că, la nivelul atitudinii religioase – criteriu de apreciere comun tuturor categoriilor sociale –, asumarea sa permitea o formulă de compromis între vechi tradiții şi practici rituale, pe de o parte, şi forme moderate ale cultului islamic, pe de altă parte? O asemenea ipoteză sugerează evidente conexiuni cu mai vechea confrerie *Yesevî*, întemeiată în secolul al XII-lea, în Asia Centrală – mai degrabă ortodoxă la nivel doctrinal, însă *volens nolens* heterodoxă în practicile rituale –, dincolo de constatarea că ambele grupări foloseau limba turcă drept limbă liturgică; acest ultim aspect denotă cu claritate efortul şi, implicit, strategia de adaptare la structura mediilor de predicație predilecte. Mai mult, dată fiind marea afluență a dervişilor *Yesevî* către Anatolia, în secolele XIII-XIV, este de presupus că Hâcı Bektaş Velî nu era nici pe departe unicul adept al acestei formule.

Istoricul Ahmet Yaşar Ocak[47] îl prezintă pe Hâcı Bektaş Velî ca pe un *şeyh Vefâ'î*[48]*-Haydarî*[49] şi ca succesor al lui Baba Ilyâs-ı Horasânî, atrăgând însă atenția asupra faptului că, în mod evident, personajul istoric era net diferit de tipul deformat evocat mai târziu de propriii adepți şi că, mai presus de toate, nu era creatorul *de facto* al vreunui ordin mistic. Mai limpede spus, Hâcı Bektaş era un derviş *Haydarî* (ordin cu filiație *Kalenderî*) sosit în Anatolia în primul pătrar al secolului al XIII-lea şi

devenit discipol al lui Baba Ilyâs – la rândul său, membru al grupării *Vefâ'î*, cu trăsături *Melâmî*[50]*-Kalenderî*, bine reprezentată în Anatolia acelei perioade; ordinul *Bektaşî* s-a cristalizat spre sfârşitul secolului al XV-lea, detaşându-se de gruparea *Haydarî*, ca urmare a cultului dedicat lui Hâcı Bektaş Velî. Această aserţiune este susţinută de corpusul hagiografic (*vilâyetnâme*) care-i este consacrat celui din urmă şi care-l prezintă, fără ambiguităţi, pe dervişul din Hurasân ca pe un *abdâl* tipic („a venit un derviş gol-goluţ"[51]), prin urmare ca pe un derviş *Kalenderî*. Mai mult, în anturajul său par să fi existat mai multe persoane înzestrate cu acelaşi titlu, iar *zâviya* sa din Sulucaraköyük era frecventată, cu predilecţie, de dervişi de factură *Kalenderî* din Hurasân. Eticheta amintită le era aplicată, se pare, şi discipolilor lui Baba Ilyâs:

> După părerea noastră, de aici ar proveni apelativul dervişilor colonizatori şi războinici care erau grupaţi în jurul primilor sultani otomani: *Rûm Abdâlları* sau *Abdâlân-ı Rûm*, termen care va dobândi un sens absolut analog cu cel de *Bektaşi* în secolul al XVI-lea.[52]

Dincolo de incertitudinile fireşti care planează asupra identităţii şi, mai ales, asupra orientării sunnite a lui Hâcı Bektaş, se poate, aşadar, aprecia că el era un exponent al curentului *Qalandariyya* (*Kalenderiye*) – mai precis, al ramurii *Haydariye*[53] a acestuia; cunoscuţi sub numele de *Horasân Erenleri*[54], reprezentanţii curentului amintit se bucurau de o deosebită popularitate în Orientul Mijlociu[55], în secolele XII-XIII. Mai mult, aşa cum s-a întâmplat cu majoritatea *şeyh*-ilor turcmeni, Hâcı Bektaş se afla, probabil, în fruntea unei formaţiuni tribale incipiente atunci când a ajuns în Anatolia, cei care s-au ataşat voluntar acestei structuri adoptând, potrivit unei practici tradiţionale, numele de *Bektaşlu*. Astfel se poate explica prezenţa, în registrele topografice otomane de la sfârşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea, ca să nu mai vorbim de perioada anterioară, a unui trib numeros cu acest nume, despre care se presupune că era asociat cu vechiul trib oguz

Çepnî, multă vreme semi-nomad chiar după stabilirea în Anatolia. Potrivit hagiografiei sale, Hâcı Bektaş Velî a intrat în Anatolia prin Elbistan, a luat contact cu cercul lui Dede Garkın, apoi s-a îndreptat spre Kayseri şi Ürgüp, pentru a se stabili, în cele din urmă, la Sulucakaraöyük. Bektaş a aderat, aşadar, după toate probabilităţile, la un nou mediu sufit, cu succes notabil în zonă – circumscris ordinului *Vefâ'îlik*, foarte asemănător cu ordinele *Yesevîlik* şi *Haydarîlik*, reprezentat în Anatolia secolului al XIII-lea de către *şeyh*-ul turcmen Dede Garkın şi apoi de succesorul spiritual al acestuia, Baba Ilyâs-ı Horasânî. Este posibil ca ascensiunea lui Hâcı Bektaş – ajuns la demnitatea de reprezentant (*halîfe*) al celui din urmă – să fi fost stăvilită de izbucnirea răscoalei *Babaî*, la sfârşitul anului 1239[56]. Din motive care rămân neelucidate (avea, poate, o altă misiune, menită să asigure continuitatea mişcării?), Hâcı Bektaş nu s-a implicat în această insurecţie[57], spre deosebire de fratele său, Menteş (Mentiş), care avea, probabil, chiar să-şi piardă viaţa în împrejurările amintite. Este de presupus că, spre a se sustrage climatului de persecuţie şi prigoană instaurat de selgiukizi în agonia generală care a urmat, el a preferat să-şi piardă urma, într-o Anatolie tulburată de multiple răsturnări istorice, spre a reapărea la Sulucakaraöyük, în perioada posterioară invaziei mongole, printre turcmenii heterodocşi din tribul *Çepnî*. Existenţa sa în lăcaşul (*zâviye*) întemeiat aici s-a vădit mai degrabă modestă, lipsită de evenimente sau evoluţii spectaculoase. Activitatea desfăşurată în această a doua etapă a vieţii sale pare să fi urmat două direcţii fundamentale: propaganda islamică printre creştinii din zona Ürgüp şi printre adepţii mongoli ai şamanismului, şi propaganda în sânul propriei comunităţi – ambele, marcate nu atât de spiritul islamului ortodox, cât de cel al mişcării *Malâmatiyya* (*Melâmetiye*) din Hurasân. Această formulă de propagandă „încrucişată", care era, în plus, influenţată de spiritul sincretic al islamului heterodox, a condus la o apropiere a mediilor musulmane şi non-musulmane din Anatolia şi la adoptarea unor forme de cult comune.

În sens mai larg vorbind, trebuie să remarcăm că bektaşismul nu era nici pe departe un fenomen izolat; apariţia şi evoluţia sa rămân strâns legate de evoluţiile curentului *Kalenderî* care domina, în epocă, manifestările sufismului popular anatolian şi care răspundea aşteptărilor difuze, sentimentului de insecuritate al fostelor medii tribale – acum pulverizate şi mai divizate ca niciodată. Inspirat de ideologia *Malâmatî*, ordinul a adăpostit, de-a lungul vremii, mai multe grupări cu particularităţi similare care, după intervale de coexistenţă variabile, au sfârşit prin a fuziona şi a se alimenta reciproc.

Răspândirea, pe scară nesperat de largă, a cultului lui Hâcı Bektaş şi neaşteptata sa posteritate i se datorează, potrivit istoricului Ahmet Yaşar Ocak – observator şi analist avizat al peisajului confesional anatolian din perioada selgiukidă târzie şi din primele secole ale guvernării otomane –, lui Abdâl Mûsâ, consacrat de mediile populare anatoliene ca maestru iniţiator al poetului Kaygusuz Abdâl:

> Acest *şeyh Haydarî*, format în *zâviya* lui Hacı Bektaş pe la începutul secolului al XIV-lea, s-a îndreptat spre teritoriile otomane, aşa cum procedau în vremurile acelea şi alţi confraţi de-ai săi, date fiind perspectivele de viitor. Acolo a participat, împreună cu propriii discipoli, la bătălii, alături de gaziii otomani. În pofida pretenţiilor unor scriitori de orientare *Alevî* sau *Bektaşî*, definirea acestor oameni – care, întocmai ca şi Hacı Bektaş-ı Velî, nu erau, fiecare în parte, altceva decât şeici *Haydarî* (sau, potrivit expresiei epocii, *Rum Abdalı*) – prin termenii de *Alevî* şi *Bektaşî*, contravine realităţii istorice, deoarece, în acele epoci, nu putea fi vorba nici de ordinul *Alevîlik*, nici de ordinul *Bektaşîlik*. În cursul activităţilor pe care le-am precizat, Abdal Musa şi membrii anturajului său au dat naştere unuia dintre cele mai însemnate fenomene din istoria religioasă şi sufită a Turciei: au făcut cunoscut şi au început să disemineze cultul lui Hacı Bektaş în teritoriile otomane, în cercurile conducătoare, printre celelalte grupări de *Rum Abdalları*, în rândurile populaţiei şi îndeosebi printre gaziii otomani, alături de care luptau. Cu alte cuvinte, Hacı Bektaş-ı Velî s-a trezit la o nouă viaţă, graţie lui Abdal Musa, la cincizeci-şaizeci de ani de la moartea sa, şi a început să devină acel Hacı Bektaş cunoscut de noi. Hacı Bektaş-ı Velî, cel zugrăvit de vestita *vilâyetnâme*, este, în esenţă, produsul acestei perioade.[58]

Mai realistă, dar nu mai puțin convingătoare, este perspectiva propusă de Irène Beldiceanu-Steinherr[59] care, studiind registrele oficiale ale provinciei Karaman din epoca sultanilor Mehmet II (1451-1481) şi Bâyezît II (1481-1512), constată că, în perioada de referință, *Bektaşî*-ii trăiau cu preponderență în comunități tribale – secțiunea rezervată lor într-unul dintre registrele consultate poartă chiar titlul *Qabâ'il-i Bektašlu tabi' Aqsara*, „Triburile *Bektaşî* aparținătoare [zonei] Aksaray"; aceste comunități erau conduse, fiecare, de câte un *beg*, integrat sistemului militar otoman şi pretins descendent al lui Hâcı Bektaş[60]. Prin urmare, Hâcı Bektaş n-a ajuns singur la Sulucakaraöyük, aşa cum pretinde legenda, ci însoțit de mai multe familii care, recunoscându-şi afilierea la mişcarea sa, erau înregistrate în documente cu mențiunea *Bektaşlu*, aşa cum se întîmpla şi cu membrii altor triburi turcmene. Mai mult, apariția, printre *Bektaşî*-ii nominalizați în registrele otomane, a unor nume precum 'Ömer şi 'Osmân – inspirate de cele ale califilor repudiați de comunitățile şiite – constituie un argument edificator în sprijinul ideii că, la începutul secolului al XVI-lea, aşezările respective nu manifestau simpatii şiite[61]. Deducem, în lumina unor asemenea date, că ordinul *Bektaşî* s-a născut, de fapt, din joncțiunea a două triburi turcice – *Bektaşî* şi *Çepnî*:

> Pentru înțelegerea genezei ordinului *Bektaşî* trebuie să se țină seama de toate aceste elemente: populație respinsă de musulmanii de bună calitate, repliată asupra ei înseşi, ostilă statului şi prezentând, cel puțin până în secolul al XVI-lea, elemente creştine în rândurile sale[62] […] În loc să mizeze pe perenizarea structurilor tribale, discipolii sfântului au învestit în credință. Reuşind tranziția de la o structură tribală la un ordin religios, *Bektaşlu* au creat un stat în stat care s-a dovedit, în timp, cu mult mai periculos [...] Spărgând cadrul tribal, ei s-au infiltrat în toată țara, în toate păturile populației şi chiar în corpul ienicerilor. [...] au izbutit să-şi păstreze specificitatea prin intermediul unei confrerii.[63]

Extrem de seducătoare prin deschiderile pe care le oferă, ipoteza Irènei Beldiceanu-Steinherr ar putea explica starea de ambiguitate în care a persistat mult timp ordinul şi, mai ales,

prelungirea nefirească a perioadei sale de „incubație”, ca și flexibilitatea remarcabilă de care a dat dovadă în relațiile cu alte orientări mistice anatoliene. Absorbind și adăpostind, până în ultimele sale momente, „erezii” dintre cele mai diverse, convertind violența născută din frustrare socială într-o interiorizare a cultului, confreria propriu-zisă s-a dovedit, adeseori, un element-tampon, recunoscut și încurajat discret ca atare, între autoritatea statală și grupările cu simpatii șiite care, aflate într-o permanentă tensiune eschatologică, se lăsau antrenate în scenarii apocaliptice cu consecințe imprevizibile. Pe de altă parte, în ciuda persistenței unui „dualism” religios ofensator, orașele cu majorități sunnite nu își permiteau să intre în conflict deschis, irevocabil, cu triburile nomade sau semi-nomade de confesiune *Bektaşî-Alevî*, ci preferau să se mențină într-un registru de abordare ambiguu, urmărind să le folosească activ, ca forțe de interpunere, în conflictele cu alte grupări ostile.

Sursa cea mai interesantă cu privire la aspectul și particularitățile inițiale ale ordinului rămâne, cu siguranță, *Vilâyetnâme* sau *Manâkıb-ı Hünkâr Hâcı Bektaş-ı Velî* – operă a cercurilor *Bektaşî*, despre care am văzut că a fost sistematizată și a dobândit o formă scrisă la circa două secole de la moartea protagonistului său. Este evident însă că izvoarele de acest tip, condiționate de genul căruia i se circumscriu, dar și de așteptările adepților, nu pot fi invocate decât cu mare prudență în contextul unui demers de tip științific; ele sunt, în schimb, relevante pentru tipologia sfinților populari în mediile *Bektaşî*.

Hagiografia îi atribuie, de pildă, lui Hâcı Bektaş o ascendență regală, așadar nobilă, ca fiu al lui Seyyid Muhammad, ipotetic suveran al Hurasânului, cunoscut și sub numele de Ibrâhîm as-Sânî, „Ibrâhîm al II-lea”. Descinzând, pe linie paternă, din cel de-al șaptelea imam șiit, Mûsâ-l-Kâzim, Hâcı Bektaş are parte de o naștere miraculoasă, iar la vârsta de șase luni rostește deja mărturia de credință musulmană, sub forma: „Mărturisesc că nu este alt dumnezeu afară de Dumnezeu cel

unic şi fără asociaţi, şi mărturisesc că Muhammad este robul şi trimisul său, şi mărturisesc că ‘Alî este robul preaiubit al lui Dumnezeu”.

Hagiografia se referă apoi la perioada formativă a lui Hâcı Bektaş, în care acesta beneficiază de asistenţa lui Lokmân-ı Perende (lit. „Lûkmân zburătorul”), unul dintre succesorii spirituali (*halîfe*) ai lui Ahmet Yesevî, „maestrul din Turkestan” – perioadă în care, înfăptuind diverse miracole, Bektaş sfârşeşte prin a-şi demonstra superioritatea asupra maestrului său. La fel ca şi vestitul Ibrâhîm b. Adham din Balh (m. 783) – ascet de origine princiară afirmat în perioada timpurie a islamului, a cărui biografie legendară aminteşte mult de cea a lui Buddha –, Hâcı Bektaş refuză să preia tronul, la moartea tatălui său, şi se retrage în singurătate, petrecând 40 de ani în recluziune şi asceză severă; acest episod sugerează, în mod evident, un traseu iniţiatic. După alte momente dramatice, el este învestit de Ahmet Yesevî cu calitatea de legatar spiritual al acestuia, ocazie cu care este ras în cap şi i se înmânează, aşa cum se va întâmpla mai târziu şi în cadrul ceremoniilor similare rezervate *Bektaşî*-ilor, boneta specifică ordinului (*elifî tâc*, „coroana în formă de *alif*”), mantia sufită din lână (*hırka*), o lumânare rituală (*çırâğ*), un stindard distinctiv (‘*alem* / *alem*), un covor de rugăciune (*seccâde*) şi o „împuternicire” sau o „carte de învestitură” (*icâzetnâme*), care-i atestă misiunea apostolică şi aria de competenţă; este trimis apoi în Anatolia, la Sulucakaraöyük. Înainte de a se stabili în aşezarea amintită, Hâcı Bektaş face pelerinaje la câteva dintre sanctuarele sfinte ale musulmanilor, sunniţi şi şiiţi, situate la Najaf, Mecca, Medina, Ierusalim, Alep. Fapt semnificativ pentru atmosfera „concurenţială” în care evoluau ordinele mistice anatoliene încă din perioada timpurie, Hâcı Bektaş, exponent al „sfinţilor din Hurasân” (*Horasân Erenleri*), este privit cu ostilitate de gruparea „sfinţilor din Rûm” (*Rûm Erenleri*), fiind pus în situaţia de a-şi demonstra superioritatea printr-o serie de miracole, care-i deschid calea deplinei recunoaşteri.

Sosit, în fine, la Sulucakaraöyük, dervişul este întâmpinat de Idrîs, fiul unui oarecare Yûnus Mukrî din tribul *Çepnî*, şi de către soţia acestuia, Kutlu Melek, cunoscută în zonă şi sub numele de Kadıncık[64], care îi devin discipoli din primele momente. Marea comunitate nomadă sau semi-nomadă reprezentată de acest trib începuse, probabil, să se dezintegreze în epocă, de vreme ce unii dintre membrii săi de vază o abandonau, împreună cu familiile, în beneficiul altor aşezări sedentare, mai vechi, locuite eventual de greci autohtoni. Comunităţile sedentare de dată mai recentă rămâneau încă fragile, incomplet structurate şi, prin urmare, lipsite de instituţii menite să le asigure funcţionarea firească, de unde haosul, deruta şi nevoia permanentă de raportare la un lider. Apariţia lui Hâcı Bektaş, care părea dispus să preia o parte din atribuţiile „administrative" şi dovedea chiar anumite abilităţi în exercitarea lor, este, prin urmare, primită cu uşurare şi, în mare măsură, cu entuziasm; puţini sunt cei care-i contestă calităţile sau care manifestă suspiciuni cu privire la darurile sale.

Textul cuprinde şi succinte referiri conjuncturale la înfăţişarea lui Bektaş, care confirmă supoziţia că era un *Kalenderî* aproape tipic şi explică, totodată, reticenţele sau prudenţa cu care era întâmpinat în anumite aşezări, probabil sedentare: dervişul nu numai că era „gol-goluţ"[65] (sau, mai degrabă, îmbrăcat sumar), dar obişnuia, pe deasupra, să-şi radă şi barba, mustaţa, părul şi sprâncenele; cu alte cuvinte, la fel ca şi alţi dervişi din anturajul său, era un practicant al ritualului numit *çâr-darb* sau *çihâr-darb* (lit. „patru lovituri"), care presupunea, în esenţă, ablaţia simbolică a părului. După toate probabilităţile, acest ritual era practicat nu numai de adepţii *Bektaşî* din epoca timpurie, ci şi de alte ordine din perioada otomană, precum *Haydariye*, *Câmiye* şi *Şemsiye*, care întreţinuseră raporturi mai mult ori mai puţin strânse cu orientarea *Kalenderiye*[66]; ritualul amintit fusese, de altfel, însuşit şi de unii adepţi ai ordinului *Mawlawî*, precum Divâne Mehmet Çelebi şi discipolii săi, ori Yûsuf Sîne-çak, în secolul al XVI-lea[67].

Hagiografia cuprinde nenumărate episoade menite să ateste înzestrarea excepțională a lui Bektaş; acestea se încheie adeseori prin convertirea unor indivizi sau chiar a unor comunități întregi la învățătura sa. După metamorfozarea în şoim şi porumbel[68], Hâcı Bektaş se vădeşte capabil să determine înflorirea pomilor în plină iarnă, să prevadă destinul celor din jur şi să le citească gândurile, să frământe piatra cu mâinile, să transforme în pietricele boabele de cereale şi să le confere calitatea de a combate sterilitatea feminină, să înmulțească aluatul obținut dintr-o mână de făină, astfel încât din el se coace pâine timp de 40 de zile, să însuflețească o stâncă, să o încalece şi să o folosească drept mijloc de locomoție, să învie o turmă de miei şi un copil mort, să salveze de la naufragiu corăbii aflate în primejdie etc. Inserția sa în viața cotidiană a comunității este aproape naturală şi, în orice caz, benefică: el îi ajută fără ezitare pe cei aflați la nevoie (duce vitele satului la păscut, ajută la confecționarea chirpiciului utilizat la construcția caselor); este arbitru în diverse dispute, acționând ca un veritabil judecător; se poartă ca un vraci şi ca un taumaturg sigur de sine, fiind solicitat să intervină nu numai pentru combaterea unor afecțiuni fizice ori a sterilității, ci şi pentru vindecarea afecțiunilor psihice; are o casă de oaspeți destinată găzduirii şi hrănirii călătorilor, principalele alimente oferite acestora fiind mierea şi iaurtul; reprezintă comunitatea în relațiile cu lumea exterioară şi-i pledează cauza; este lider religios, conducând rugăciunea de seară din mica moschee locală, alături de care se află austera chilie (*çillehâne*) consacrată retragerilor sale pioase[68]. Funcțiile complexe şi, uneori, neaşteptate asumate de Hâcı Bektaş par o confirmare a faptului că, în colectivitățile marcate de traume sau mutații sociale semnificative, congregația era privită ca o formulă securizantă de către majoritatea covârşitoare a populației, care nu beneficia de vreo modalitate de susținere, materială sau morală. Marea răspândire a lăcaşelor de cult sufite şi prestigiul de care se bucurau în perioada otomană, nedezmințit până în ceasurile din urmă ale imperiului, se explicau, cu siguranță, şi

prin faptul că ele suplineau lipsa de asistență socială din partea statului. Lăcaşul de tip *tekke* devenea, în asemenea împrejurări, un centru de autoritate redutabil, care reprezenta atât autoritatea religioasă, cât şi puterea seculară; astfel se explică invazia de ordine şi de personalități religioase din Anatolia secolului al XIII-lea, marcată de schimbări profunde şi de crize succesive, cu cauzalitate complexă. Revitalizarea tradiției ordinelor şi a liderilor religioşi locali în Turcia contemporană – fenomen vizibil de la sfârşitul anilor '60 şi din ce în ce mai pregnant de la sfârşitul anilor '80 – constituie, în aceeaşi ordine de idei, un indicator convingător al eşecului statului în asigurarea asistenței şi securității sociale la nivelul marii mase a populației, în asumarea funcțiilor seculare cu care era creditat *şeyh*-ul tradițional.

În *vilâyetnâme* sunt adeseori menționate toponime şi personaje reale (printre acestea, Yûnus Emre şi maestrul său spiritual, Taptuk Emre, Ahî Evren, Sarı Saltuk, Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî, Osmân, eponimul dinastiei otomane, şi tatăl său, Ertuğrul etc.); se fac, de asemenea, referiri la evenimente de răsunet – precum invazia mongolă în Anatolia –, menite să sporească gradul de credibilitate al relatării. Inexactitățile sau neconcordanțele de natură istorică sunt evidente, după cum evidentă şi, am spune, firească este şi lipsa de interes pentru acribie şi, în general, pentru dimensiunea documentară a operei.

În final[70], este relatată moartea lui Hâcı Bektaş şi sunt menționați principalii săi legatari spirituali – Cemâl Seyyid[71], Saru Ismâ'îl, Kolu Açık Hâcım Sultân[72], Resûl Baba[73], Pîr Ebî Sultân –, cu mențiunea că sfântul a avut 36 de mii de califi, dintre care 360 se aflau zi şi noapte la dispoziția sa, urmând ca, la moartea patronului lor spiritual, să se stabilească, fiecare, în zona desemnată de el şi să-şi asume o anumită misiune „apostolică". De remarcat că tuturor acestor personaje şi, eventual, descendenților lor li se atribuie miracole asemănătoare cu cele puse pe seama sfântului: se metamorfozează în viețuitoare, merg pe apă, provoacă diverse fenomene „naturale", scot flăcări pe gură, învie morții etc.

Dezamăgitoare, din multe puncte de vedere, pentru căutătorii „adevărului istoric", care par să ignore faptul că genul hagiografic este departe de a purta atributele cronicii, atât sub raportul intenționalității demersului, cât şi sub aspect strict formal[74], hagiografia de care vorbeam este utilă şi pentru clarificarea anumitor detalii ale ideologiei *Bektaşi* – detectabile mai degrabă în germene decât în formă explicită, organică. Absența unui canon – grăitoare, în sine, pentru gradul de elaborare al doctrinei, pentru perspectiva mai degrabă vagă în care se situează confreria –, sporeşte şi mai mult dificultățile de decodare a unui ansamblu evident compozit, deschis celor mai diverse sugestii şi nostalgii, dacă nu chiar instrumentalizări.

Dincolo de pretinsa origine nobilă a fondatorului, de grija dovedită în stabilirea filiației ordinului, de temele şi motivele recognoscibile în literatura sufită din întreaga lume islamică, *vilâyetnâme* oferă detalii sugestive cu privire la integrarea şi asimilarea simbolismului luminii; acestea contribuie, fără îndoială, la conturarea aurei de personaj miraculos care-l însoțeşte pe Hâcı Bektaş încă de la începuturile „carierei" sale anatoliene. În majoritatea covârşitoare a contextelor la care ne referim mai jos, lumina este asociată direct cu persoana şi prezența dervişului, ca semn de netăgăduit al sfințeniei sale, şi se dovedeşte revelatoare pentru percepția ideii de sfințenie în mediile sale favorite de predicație:

a) Curând după sosirea la Sulucakaraöyük, Hâcı Bektaş este surprins, în vreme ce se roagă în moschee, de Idrîs, soțul lui Kutlu Melek, şi stârneşte uimire prin aspectul său neobişnuit:

> Venind dimineața la moschee, a văzut că prin ferestre răzbătea lumina. „Doar n-am aprins lumânări în moschee, ce e cu lumina asta ?", s-a mirat el. Mergând acolo, a zărit în colțul din stânga al *mihrâb*-ului un sfânt; în vreme ce se ruga, din gura sa ieşea lumină, iar deasupra capului său ardea o candelă care răspândea lumină.[75]

b) Episodul candelei aprinse deasupra capului lui Bektaş se repetă şi într-o altă împrejurare. Mollâ Sa'deddîn, devenit

ulterior discipolul său, relatează că, făcând un popas în satul Açuksaray, situat pe drumul spre Kayseri, a văzut un sfânt cufundat în rugăciune, deasupra căruia strălucea, suspendată în aer, o candelă; acesta s-a vădit a fi Hâcı Bektaş:

> A ieşit din casa în care poposise şi a văzut în faţa sa o lumină. „Ce e cu lumina asta", şi-a spus el, şi, apropiindu-se, a zărit un sfânt care-şi făcea rugăciunea (*namaz*), în vreme ce pe creştetul capului său se afla o candelă, suspendată în aer. A înţeles că această persoană era dintre desăvârşiţii înzestraţi cu sfinţenie, a înaintat, i-a sărutat mâna şi apoi, întorcându-se, le-a dat de veste însoţitorilor săi.[76]

c) Saru Ismâ'îl, unul dintre discipolii lui Bektaş, îl înştiinţează într-o zi pe sfânt că pe muntele din apropiere, Hırka Dağı, se văd arzând două lumânări, iar acesta îi desluşeşte că ele semnalează prezenţa unor *gâ'ip erenler*, „sfinţi nevăzuţi", sosiţi de departe spre a-i da binefe:

> Ismâ'îl i-a spus: „Şah al desăvârşiţilor, pe Muntele Hırka s-au văzut arzând două lumânări". Hünkâr i-a răspuns: „Sunt sfinţii nevăzuţi, au venit să mă vadă. Ei au plecat de pe meleagurile lor şi au venit până aici, pentru ca şi noi să ne ducem [la ei]". S-a sculat şi a urcat pe Muntele Hırka, împreună cu Saru Ismâ'îl. Au stat şi-au tăifăsuit cu sfinţii vreme de 3 zile, apoi s-au întors, au revenit la Karaöyük.[77]

d) Chipul lui Hâcı Bektaş şi cel al misteriosului sfânt islamic al-Hadir (tr. Hızır) – înfăţişaţi, la un moment dat, în tandem –, răspândesc lumină:

> În faţa sa erau aşezaţi doi sfinţi. Lumina chipurilor lor lumina casa.[78]

Candela aprinsă deasupra capului lui Hâcı Bektaş – semn al purităţii, dar şi al elecţiunii – poate fi lesne asociată cu nimbul despre care numeroşi martori susţin că străluceşte deasupra capetelor sfinţilor. Despre mulţi călugări din lumea creştină se afirma că răspândeau lumină în vreme ce se rugau; mai mult, „deasupra locului unde se rugau sihaştrii se vedea un minunat stâlp de lumină. În literatura ascetică a vremii, orice

om care a atins perfecțiunea în plan spiritual era considerat ca o coloană de foc”[79]. Fenomene similare sunt semnalate în religiile iraniene, unde spiritualitatea pură este sugerată sau redată prin luminozitate intensă, sau în spațiul buddhismului.

Corpusul de legende inspirat de dervișul anatolian ilustrează valorile definitorii şi idealurile etico-religioase ale mediilor turcmene, de care se leagă activitatea sa misionară. Examinând liniile de forță ale „istoriilor” care îl compun, vom remarca anumite trăsături emblematice pentru tradiția hagiografică a curentului *Alevî-Bektaşî*. De pildă, insistența asupra înzestrării de divinator şi de taumaturg a sfântului, sau asupra unor fenomene excepționale, care contrazic legile fizicii clasice, precum dematerializarea, ubicuitatea, levitația, diverse tipuri de metamorfoze[80]; multe dintre acestea se regăsesc, de altfel, în mod curent şi în basmele turceşti. Este semnificativ să observăm, totodată, că majoritatea covârşitoare a calităților cu care este creditat Hâcı Bektaş (generozitate, compasiune, solicitudine, responsabilitate față de cei care i se alătură, modestie etc.) se raportează mai degrabă la domeniul eticului decât la cel al comportamentului eminamente religios, căci – remarcă Michel Meslin, analizând sectele religioase din perspectiva structurii lor contestatare –, aflate într-o fază preeclezială, acestea dezvoltă nu atât o teologie rațională, cât o etică energică, trăind, concomitent, într-o suită de imagini mitice şi o speranță patetică în lumea de apoi[81].

Tipul de sfânt popular cultivat de mediile *Alevî-Bektaşî*, a cărui paradigmă rămâne Hâcı Bektaş, evoluează în două tonalități fundamentale, care nu sunt neapărat divergente: a) cea care decurge din substrat sau din „credințele subterane”, al căror aport la structurarea noului ideal de sfințenie depinde de stilul de viață predilect al grupului (nomad / sedentar, rural / urban) şi de natura sau de intensitatea contactelor cu noua formulă religioasă; b) cea care distinge „grefa” propriu-zisă, organismul care parazitează corpusul (adeseori, eterogen şi haotic al) sistemului de credințe ancestrale şi care, fiind mai mult sau mai

puțin compatibil cu „primitorul”, poate fi asimilat într-un interval de timp variabil, dacă nu chiar respins. În acest ultim caz, condiționări exterioare imperative pot determina strategii de compromis, de adaptare reciprocă a valorilor în contact. În general, cele două sisteme coexistă şi se alimentează reciproc în formele de manifestare caracteristice devoțiunii populare, care poartă în ele nenumărate tensiuni şi contradicții şi care sunt în permanență expuse „fanteziilor heterodoxe” – fanteziile învinşilor în disputele dogmatice. La fel de ambiguu şi contradictoriu ne pare, prin urmare, şi tipul de personaj care vine în întâmpinarea acestei mentalități. Acesta este un „străin” din punctul de vedere al rigidei orientări „ortodoxe” căci, prezentându-se ca un hibrid, adeseori extravagant, patetic, excesiv, dacă nu chiar neliniştitor de radical în atitudini, el nu se supune normelor „sigure” ale moralei comunitare. El beneficiază, pe de altă parte, de recunoaşterea şi adeziunea, adeseori absolute, ale grupului din care provine sau care se cristalizează în jurul său – singurul din perspectiva căruia comportamentul şi ipostazele sale sunt pe deplin coerente şi se situează dincolo de orice reflecție ori îndoială. Adeseori respins de elitele sociale – opace la un mesaj care, de fapt, nici nu li se adresează –, el va fi, în schimb, perceput imediat în scandalosul plan imanent pe care îl reclamă de către grupurile şi subgrupurile marginale, a căror psihologie pare să-i fie extrem de familiară.

Este firesc să ne întrebăm, prin urmare, dacă tipul de sfânt care ne preocupă şi care face parte din universul cotidian al comunităților noastre de referință, acest personaj situat la hotarul între „ceea ce a fost” şi „ceea ce va să vină” în viața lor spirituală nu este, de fapt, el însuşi, o „fantasmă” a grupului care-l susține – o proiecție a religiozității populare, a aşteptărilor şi iluziilor care se țes în izolarea unor astfel de colectivități. Cu alte cuvinte, problema este dacă sfântul este cel ce pune cu adevărat bazele comunității ataşate valorilor pe care presupunem că le reprezintă, sau dacă, dimpotrivă, nu cumva comunitatea este cea care îl construieşte neîncetat, adeseori postum,

punând, astfel, în valoare idealul de sfinţenie pe care îl nutreşte în mod difuz. Este evident, de altfel, că, urmând exemplul tipologiei sectare, care poate să cunoască modificări surprinzătoare, chiar radicale în decursul istoriei, tipologia sfinţilor este şi ea supusă unui proces de decantare, de filtrare, de reducere la normele ideologiei religioase pe care aceştia sunt meniţi s-o ilustreze, dacă nu chiar de „inocentă" falsificare a datelor de personalitate iniţiale. Tipologia sfântului popular pare să răspundă atunci aspiraţiilor grupului, orizontului său de aşteptare, chiar dacă aspectul său final va fi fundamental diferit de originalul avansat ca pretext; prin urmare, sfântul nu este neapărat „cel ce este", ci cel dorit, cel imaginat, cel aşteptat.

În fine, considerăm necesar să menţionăm că lui Hâcı Bektaş i se atribuie un număr de opere cu paternitate mai mult decât îndoielnică, transmise prin intermediul unor aşa-zise cópii. Cea mai celebră dintre ele este, aşa cum aminteam deja, *Makalât-ı Hâcı Bektaş-ı Velî*, „Spusele lui Hâcı Bektaş Velî", redactată în limba arabă – detaliu important care, am spune, induce un prim dubiu asupra autenticităţii operei, de vreme ce predicaţia sfântului pare să se fi desfăşurat în limba turcă, iar mediile sale favorite de propagare aparţineau, aproape în totalitate, acestui spaţiu lingvistic. Mai mult, având în vedere faptul că Bektaş venea din zona Hurasânului – veche enclavă turcofonă pe pământ iranian –, ar fi fost de aşteptat să se prevaleze mai degrabă de limba persană decât de limba arabă, în situaţia (improbabilă) în care ar fi dorit să opteze pentru o *lingua franca*, făcând abstracţie de mediile tribale turcmene care-l urmau. Opera amintită a fost tradusă, ulterior, în limba turcă, de către adepţi *Bektaşî* cu ştiinţă de carte, spre a le deveni accesibilă numeroşilor aderenţi ai ordinului care, proveniţi din medii fără acces la cultura majoră, aveau puţine şanse să urmeze o şcoală – cel mai comun şi mai eficient mediu de diseminare a limbii şi culturii arabe, în epocă. Un atare demers îi este atribuit, în *Vilâyetnâme*[82], lui Mollâ Sa'deddîn, despre care se afirmă că a dobândit harul literar de la Hâcı Bektaş şi

căruia îi sunt reproduse, spre edificare, două poeme. Editorul turc al corpusului hagiografic, Abdülbâki Gölpınarlı[83], apreciază că este vorba, de fapt, de poetul Sa'id sau Sa'id Emre, ale cărui poeme figurează în câteva antologii de epocă (*cönk*), conservate astăzi în colecții particulare sau biblioteci din Turcia.

Poetul turc Hatiboğlu a realizat, la rândul său, o traducere în versuri a acestei opere (1409) – identică, în privința conținutului, cu varianta atribuită lui Sa'deddîn; versiunea sa a fost tipărită, în mai multe rânduri, sub titlul, eronat, de *Vilâyetnâme*, de unde şi confuziile pe care le-a generat. Se susține că opera lui Hatiboğlu, intitulată *Bahrü'l-Hakâyık*, „Marea adevărurilor", a urmat traducerea lui Sa'id Emre, cu intenția de a-i spori audiența în rândul adepților sau simpatizanților mişcării, dată fiind mai marea facilitate a memorării versurilor – firească la o populație care beneficia de o îndelungată tradiție a oralității. Având în vedere dispariția originalului arab, acest gen de afirmații rămâne, însă, imposibil de verificat. Dincolo de disputele, dificil de tranşat, asupra paternității ei, lucrarea rămâne, totuşi, importantă pentru informațiile privitoare la dogmele primare ale ordinului. Între acestea se numără discuția asupra celor 4 „porți" ale inițierii care marchează existența umană iluminată, asociate cu cele 4 elemente cosmice fundamentale (apa, aerul, focul şi pământul) şi cu cele 4 paliere ale existenței (mineral, vegetal, animal şi uman), ca şi integrarea oamenilor în 4 categorii fundamentale (*'âbit* / *âbit*, „credincios, rob al lui Dumnezeu", *zâhit*, „ascet pios", *ma'rifet issi olan*, „posesor al cunoaşterii spirituale, gnostic" şi *muhip*, „îndrăgostit, prieten al lui Dumnezeu"); mențiunile privitoare la ierarhiile spirituale ale Celor 3, Celor 7 şi Celor 40; comportamente specifice mediilor cu simpatii şiite, precum aplicarea principiilor *tevellâ* (afecțiunea şi comuniunea spirituală cu 'Alî şi descendenții săi) şi *teberrâ* (dușmănia neîmpăcată şi rezerva principială față de urmaşii lui Mu'âwiyya şi Yazîd, acuzați de dezastrul „Casei lui 'Alî"); ataşamentul față de familia Profetului, în general, față de 'Alî şi de Cei 12 Imami, în special. Asemenea detalii sugerează că

particularitățile esențiale ale mișcării se cristalizaseră deja, într-o anumită măsură, în perioada respectivă, Balım Sultân – cel de-al doilea maestru spiritual al confreriei, venerat pentru virtuțile sale fondatoare – nefăcând altceva decât să le preia şi să le sistematizeze.

Lui Hâcı Bektaş îi sunt atribuite şi alte opere, ale căror pretinse cópii se află în diverse colecții particulare din Turcia, dar a căror autenticitate rămâne la fel de îndoielnică: *Şathiyye*, „Locuțiune teopatică", *Fevâ'îd*, „Istorii morale"[84], *Makalât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, „Spusele Invizibilului şi cuvintele Vizibilului", *Ussü'l-Hakîka*, „Temeiul Adevărului", *Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele ma'a Makalât-ı Hâcı Bektaş Rahmetullâh*, „Cartea comentariului formulei *basmala*[85] prin «Spusele» lui Hâcı Bektaş, îndurarea lui Dumnezeu" şi un comentariu la sura introductivă a *Coranului – al-Fâtiha*, „Deschizătoarea".

Balım Sultân şi austeritatea controlată a extazului. Despărțirea apelor

Aspectul timpuriu al confreriei trebuie să fi fost destul de diferit de cel din etapa de maturitate căci, dincolo de caracterul compozit şi indecis al elementelor de compunere inițiale, aceasta a suferit o prefacere radicală în secolele XV-XVI – epocă din care datează, deloc întâmplător, şi calitatea sa de patron spiritual al ienicerilor (1591) şi care se asociază, pe de altă parte, cu pătrunderea masivă a elementelor de factură şiită în dogmele şi practicile sale rituale, sub influența ideologiei safavide. Dincolo de alte etapizări, oricând posibile, putem vorbi, prin urmare, de două faze semnificative în evoluția ordinului: cea presafavidă şi cea postsafavidă. După ascensiunea la putere a safavizilor, la începutul secolului al XVI-lea, orientarea ordinului s-a modificat radical, la fel ca şi relația sa cu dinastia otomană. Această relație n-a încetat să se degradeze, în ciuda încheierii păcii cu Iranul, în 1555, şi a unei oarecari destinderi survenite în relațiile otomano-safavide, care părea să anunțe,

teoretic cel puțin, o diminuare a sprijinului, politic şi economic, acordat susținătorilor est-anatolieni ai dinastiei din Iran. Infiltrarea masivă cu elemente de orientare extremistă a condus, în orice caz, la alterarea structurii şi a particularităților congregației originale.

Marea majoritate a analiştilor subliniază rolul jucat de Hızır Balı (m. 1516) – mai cunoscut ca Balım Sultân şi, totodată, supranumit *pîr-i sânî*, „cel de-al doilea fondator" –, în procesul de remodelare a unei mişcări care avea, probabil, numeroşi adepți în diverse medii sociale, dar care suferea de o anumită indeterminare, datorată nu numai versatilității liderilor, ci şi absenței individualităților charismatice. Deşi nu întotdeauna concordante, sursele hagiografice plasează originile lui Balım Sultân în zona Dimotika – aşezare situată la circa 40 de kilometri de Edirne (fostul Adrianopole), unde exista, odinioară, un lăcaş *Bektaşî* care purta numele ipoteticului său fondator, Seyyid 'Alî Sultân[86]. Mai mult, în legendele hagiografice se fac frecvente referiri la religia creştină a mamei lui Balım Sultân, căreia i se atribuie o origine sârbă sau bulgară – aşadar, slavă. Potrivit celei mai populare tradiții orale privitoare la Balım Sultân, acesta a venit pe lume – la fel ca şi Seyyid Muhammad (sau Ibrâhim as-Sânî), tatăl lui Hâcı Bektaş –, în urma unui miracol: mama sa, fiică de suveran, a rămas însărcinată după ce Mürsel Baba, derviş găzduit în casa sa, şi-a înmuiat degetul într-un vas cu miere şi, spre a-i demonstra dulceața acesteia, i l-a introdus în gură – gest cu evidente conotații falice. Numele purtat de Balım (lit. „mierea mea") ar fi, prin urmare, o aluzie la această „imaculată concepție"[87]. După moartea mamei sale, Balım l-ar fi însoțit pe Seyyid 'Alî Sultân la lăcaşul său de la Sofular, desăvârşindu-şi, astfel, educația şi antrenamentul spiritual[88]. Mormântul lui Balım Sultân se află în lăcaşul central al ordinului din satul Hacıbektaş (fostul Sulucakaraöyük), în spațiul consacrat dervişilor celibatari, al căror patron spiritual este socotit a fi.

Fondator *de facto* al congregației regulate a *Bektaşî*-ilor, Balım Sultân a încercat să frâneze tendințele entropice sau chiar centrifuge care conțineau, în germene, termenii disoluției ordinului, impunând un sistem riguros de norme şi practici rituale codificate; acestea urmau să confere ansamblului eterogen de credințe originare un aspect coerent şi să creeze, totodată, un cadru instituțional bine articulat. Lui Balım Sultân – care a realizat, în fapt, separarea grupării în fruntea căreia se afla de restul grupurilor *Haydarî* – i se datorează, printre altele, organizarea mai strictă a lăcaşurilor (*tekke*) ordinului *Bektaşî* şi reglementarea vieții cotidiene în interiorul acestora, anumite inovații rituale (precum ceremonia clasică de inițiere – numită uneori şi „metoda lui Balım Sultân" – sau cele 12 lumânări utilizate în cadrul aceleiaşi ceremonii), unele accesorii şi particularități ale ținutei dervişilor – precum piatra numită *pâlhenk* şi cercelul (*mengüş*, *mengûş*) purtat, ca semn distinctiv, de adepții celibatului –, introducerea unei structuri ierarhice în *tekke* şi, îndeosebi, crearea unei categorii de dervişi celibatari, care îşi duceau existența în castitate şi semi-recluziune şi care îi evocau pe asceții perioadei timpurii a islamului. Această ultimă reformă avea să se afle la originea înverşunatei şi niciodată epuizatei controverse între reprezentanții celor două categorii de inițiați – „căsătoriții" (*müte'ehhil*) şi „celibatarii" (*mücerret*) –, care revendicau, fiecare cu argumente proprii, supremația şi, implicit, puterea decizională în cadrul mişcării. Este necesar să precizăm, în acest context, că celibatul nu era obligatoriu pentru a deveni inițiat *Bektaşî* şi că el devenea posibil doar pentru cei care, depăşind cea de-a treia „poartă" (*kapı*) prevăzută în scenariul inițiatic al ordinului – poarta Adevărului (*hakîkat kapısı*) –, dobândeau calitatea de dervişi. Titlul de *dedebaba*, „superior" al ramurii care proclama primatul descendenței spirituale asupra celei ereditare, putea fi însă atribuit doar unui derviş celibatar – practică asemănătoare celei existente în nenumărate alte confesiuni. Conflictul de interese dintre cele două facțiuni majore ale mişcării inițiale avea să conducă la scindarea şi mai

profundă a diverselor grupuri *Bektaşî-Alevî* care, deşi se revendicau de la Hâcı Bektaş Velî, erau beneficiarele unei memorii culturale substanțial diferite; aceasta le orienta, în mare măsură, situarea în lume şi modul de acțiune.

Disputa dintre cele două grupări principale ale mişcării – soldată, în timp, cu o conducere bicefală –, se întemeia, aparent, pe diferende pur doctrinare, avându-şi originea în dogma „imaculatei concepții". Căci, în vreme ce liderul desemnat prin titlul de *çelebi* şi recunoscut de comunitățile rurale sau semirurale din Anatolia (*Kızılbaş*, iar mai târziu *Alevî*) se socotea succesorul ereditar al lui Hâcı Bektaş – ca descendent al celebrei Hâtûn Ana, care zămislise după ce băuse trei picături de sânge[89] din apa lustrală a sfântului, imitând, poate, un gest pe care o serie de tradiții islamice (*hadît*) îl pun chiar pe seama unor adepți ai Profetului –, *dedebaba*, conducătorul „celibatarilor", se declara succesorul exclusiv spiritual al lui Bektaş, a cărui castitate esențială excludea orice formă comună de procreere sau aluzie sexuală.

Dincolo de colaborarea celor două grupări la nivel local şi de solidaritatea manifestată în împrejurări dramatice ale istoriei lor comune, relatările unor terți subliniază încordarea constantă care domnea în contactele bilaterale, suspiciunea reciprocă, o anume iritare față de reperele şi stilul comportamental ale grupului rival. Mai ataşați valorilor vieții citadine, în ciuda faptului că, spre deosebire de alte ordine sufite populare în epocă, lăcaşurile lor se aflau în afara sau la periferia centrelor urbane, „celibatarii" – dervişii, cu alte cuvinte – se remarcau prin rafinament, prin practici de meditație şi preocupări de factură intelectuală, chiar artistică, care le confereau, în ochii coreligionarilor lor rurali, aspectul unui grup închis, elitist. Ei îi priveau, la rându-le, cu superioară indulgență pe adepții *çelebi*-ului, a căror înrudire o recunoşteau, dar pe care-i calificau adeseori drept inferiori, primitivi, „declasați".

Existau, pe de altă parte, în componența ramurii conduse de *çelebi*, grupări radicale care acuzau aripa dervişilor celibatari de

„trădarea" spiritului originar al mişcării şi de pactizare, de „colaboraţionism" cu autorităţile otomane – atitudine care ar fi condus, în final, la destrămarea matricei iniţiale a confreriei. Potrivit variantei lor, începuturile acestui proces se situau în epoca lui Balım Sultân însuşi; numit, în 1501, în fruntea lăcaşului central al ordinului de către Bâyezît II, în virtutea loialităţii sale faţă de structurile statale, acesta s-ar fi lăsat antrenat în politica diversionistă a otomanilor, menită să creeze, de fapt, o instituţie paralelă cu cea reprezentată de imprevizibilul *çelebi*. O urmă de adevăr exista în aceste afirmaţii, de vreme ce, la moartea lui Balım Sultân (1516), aşezământul de la Hacıbektaş a fost închis temporar, din ordinul sultanului Selîm I. Este adevărat că această măsură survenea pe fondul tensionat al confruntărilor cu safavizii, care fuseseră sprijiniţi cu ardoare de *Kızılbaş*-ii est-anatolieni, supuşi acum unei sângeroase represiuni; otomanii au salvat situaţia prin victoria de la Čâldirân (1514), care le-a adus un binevenit răgaz şi care a constituit o grea lovitură pentru dinastia iraniană.

În urma iniţiativei lui Selîm I, confreria a rămas, practic, paralizată până în 1531, în vremea lui Kânûnî Sultân Süleymân (Solimân Magnificul, sultan între 1520-1566), când lăcaşul de la Hacıbektaş s-a redeschis. Unele surse sugerează chiar că renumita răscoală anatoliană din 1526-1527, condusă de Kalender Çelebi sau Şah Kalender (ipotetic frate al lui Balım Sultân şi pretins descendent al lui Hâcı Bektaş), la care au participat mai multe triburi turcmene şi un număr însemnat de dervişi *Kalenderî* din Anatolia, se datora tocmai măsurii de forţă a lui Selîm I; acesta l-ar fi privat, astfel, pe Kalender de postura de lider[90]. Răscoala amintită, de mari proporţii, datează însă nu din vremea lui Selîm I, ci din cea a fiului şi succesorului său, Süleymân Kânûnî; ea s-a declanşat în timpul campaniei acestuia în Ungaria şi a scăpat complet de sub controlul autorităţilor locale, impunând intervenţia energică a marelui vizir, Ibrâhîm Paşa (1523-1536). La rândul său, demnitarul otoman a izbutit să se impună abia după tratative secrete cu

liderii turcmeni, care, în urma unor promisiuni patrimoniale, şi-au declinat sprijinul acordat mişcării, determinând înfrângerea rebelilor lângă Elbistan şi, ulterior, represaliile sângeroase; Kalender Çelebi a fost, finalmente, învins şi decapitat[91].

Cu toate acestea, sămânța revoltei a rămas implantată în climatul veşnic tensionat al Anatoliei interioare şi a continuat să rodească periodic, după cum o atestă mişcările care n-au încetat să zguduie Imperiul otoman pe tot parcursul Evului Mediu. Aceste mişcări rămân, în general, greu de definit, în măsura în care erau generate, aproape întotdeauna, de o multitudine de factori de natură politică, economică, socială, dar şi religioasă. Aşa a fost, de pildă, celebra răscoală din 1415-1416, condusă de Şeyh Bedreddîn, care propunea o reformă radicală a sistemului social şi a celui religios[92]; acesta a fost, la rândul său, precedat, în materie de sedițiune, de un anume Börklüce Mustafâ, recrutat, se spune, chiar de Bedreddîn. Nu mai puțin celebre sunt şi răzmeriţele *Celâlî* (1592-1595), care au cuprins îndeosebi partea asiatică a imperiului şi care aveau mai ales o componentă socială, dar ai căror lideri ajungeau să formuleze, uneori, şi revendicări religioase – multe dintre ele, reluate apoi periodic, cu ocazia altor tulburări.

În fine, pentru a încheia acest excurs, să menționăm că potențialul exploziv al *Bektaşî*-ilor şi al grupurilor satelite, alimentat şi de alianța lor cu ienicerii, nu era deloc benign sau izolat şi că el a contaminat, cu siguranță, şi alte ordine, unele dintre ele cunoscute pentru colaborarea tacită cu autoritățile turce sau pentru afilierea lor sunnită. Această evoluție este ilustrată, în perioadele mai recente, de rebeliunea *şeyh*-ului Sa'id (1925) – reprezentând ordinul, odinioară privilegiat, al *Nakşibendî*-ilor[93] –, care se ridica energic împotriva abolirii califatului (1924) şi care a determinat tulburări majore în provinciile orientale ale Turciei, la începutul epocii republicane[94]. Destule grupări cu „slăbiciuni" heterodoxe manifestaseră, în faze determinate ale evoluției lor, înclinații belicoase asemănătoare, dar îşi pierduseră treptat vitalitatea şi forța ofensivă de

odinioară, ba chiar dispăruseră fără urmă. În unele cazuri, disoluția era doar aparentă, căci ascundea fuziunea cu mai bine adaptata confrerie *Bektaşî*, căreia formațiunile disidente îi sporeau neîncetat zestrea contestatară. Formula cristalizată a acesteia din urmă a ajuns, astfel, să încorporeze forme de cult consacrate anterior lui Ahmet Yesevî, Kutbuddîn Haydar, Dede Garkın, Baba Ilyâs, şi nu numai, reprezentând, finalmente, toate tendințele sufismului heterodox din Anatolia.

Se acreditează, în general, ideea că, după reforma lui Balım Sultân, dogmele *Bektaşî*-ilor au dobândit o tentă şiită – mai exact, imamită (duodecimană) – şi că acesta a jucat un rol determinant în imprimarea unei asemenea orientări. Este adevărat că, în mod oarecum straniu, perioada petrecută de autoritarul lider în fruntea ordinului coincide cu ascensiunea fulminantă a Şahului Ismâ'îl şi cu fondarea statului teocratic al safavizilor din Iran. Pe de altă parte, Balım Sultân a fost confirmat chiar de otomani în fruntea ordinului şi părea să se bucure de încrederea acestora; că această încredere era necondiționată sau nu, nu prea avem de unde să ştim. Se poate constata însă, fie şi numai din informațiile succinte la adresa „mandatului" său, că suspiciunile şi comentariile la adresa liderului erau dintre cele mai diverse şi mai contradictorii, în funcție de interesele partizane ale fiecărui grup. Este, totuşi, îndoielnic că o reformă cu adresă şiită foarte precisă ar fi avut sorți de izbândă dacă marea masă a adepților nu s-ar fi caracterizat tocmai prin astfel de tendințe şi dacă nu ar fi fost familiarizată cu principalele credințe ale şiiților duodecimani. Credem mai curând că, venind din interiorul ordinului şi cunoscându-i tendințele, Balım Sultân n-a făcut decât să-i scoată mai bine în evidență liniile de forță, oferindu-le adepților un cadru definit, unitar şi, probabil, controlabil, de manifestare.

Identitatea şiită este asumată deschis de *Bektaşî*-i, deşi doar în anumite contexte şi cu anumite amendamente. Mai mult, definindu-se în raport cu numeroasele grupări şiite care, departe de a se remarca prin relații amiabile, trăiau într-un climat de veşnică rivalitate şi se subminau reciproc, *Alevî-Bektaşî*-ii îşi

proclamau deschis apartenența la familia comunităților șiite *Ja'farî* (tr. *Caferî*) – adepte ale celui de-al șaselea imam, Ja'far as-Sâdiq[95]. Acestea pun accentul pe virtute și moralitate – calități pe care le asociază cu „adevărata credință" – și acreditează ideea că cele 5 condiții fundamentale ale islamului nu sunt, în realitate, decât „subdiviziuni", dezvoltări particulare (sunnite) ale uneia și aceleiași credințe; în caz contrar, orice abatere de la ritualul prescris de dogmatica sunnită (în materie de rugăciune, post, pelerinaj etc.) ar atrage, implicit, după sine plasarea prevaricatorului în categoria necredincioșilor și, deci, excluderea sa din comunitate.

Important, din perspectiva doctrinei ordinului, este însă și cel de-al cincilea imam șiit, Muhammad al-Bâqir[96], de la care au fost preluate ideea că actuala formă a *Coranului* – alterată –, diferă fundamental de cea revelată lui Muhammad, ideea că Profetul nu era nici pe departe neștiutor de carte, așa cum s-a interpretat uneori autocalificarea sa prin cuvântul *'ummî*, „neștiutor, ignorant", ci că, dimpotrivă, excela în numeroase domenii, precum și ideea că revenirea celui de-al doisprezecelea imam venerat de șiiții duodecimani, *al-Mahdî* (tr. *Mehdî*), lit. „cel bine călăuzit"[97], asociată cu sfârșitul actualului ciclu de existență, va determina distrugerea Ka'bei meccane (greșit amplasată), precum și a tuturor moscheilor acoperite – variantă arhitectonică inexistentă în vremea Profetului și plasată, de unii teologi conservatori, în rândul inovațiilor blamabile (*bid'a*).

Îl adăugăm acestei sumare treceri în revistă și pe cel de-al șaptelea imam, Mûsâ-l-Kâzim[98], al cărui nume este frecvent menționat în imnurile religioase (*nefes*) ale *Bektaşî*-ilor – la fel ca și numele celui de-al optulea imam șiit, 'Alî ar-Ridâ[99], de altfel. După cum am văzut, hagiografia lui Hâcı Bektaş acreditează ideea – fantezistă, fără îndoială –, că fondatorul ordinului *Bektaşî* provenea din stirpea celui de-al șaptelea imam șiit, fiind nu numai vectorul unei nobleți spirituale dobândite prin naștere, ci și purtător de „har".

Greu de determinat astăzi cu precizie sub toate aspectele, ideologia şi fizionomia ordinului primar au cunoscut, fără îndoială, frecvente deplasări de accent, de-a lungul unei istorii încărcate de aparente contradicţii şi pertractări. În ciuda oscilaţiilor şi a versatilităţii sale esenţiale, dacă nu chiar principiale, confreria *Bektaşî* şi-a construit, finalmente, o identitate proprie, caracterizată printr-o anumită coerenţă interioară; regulile sale de structurare pot să rămână obscure sau chiar să scape ochiului neavizat, dar este cert că ele s-au cristalizat şi au dobândit consistenţă în condiţii istorice complexe, răspunzând orizontului de aşteptare care definea, probabil, segmente semnificative ale populaţiei anatoliene şi pliindu-se, totodată, sensibilităţii sale religioase.

NOTE

1. Toponimul Hurasân era utilizat, în mod tradițional, nu numai pentru desemnarea actualei provincii iraniene, ci şi pentru zonele situate la est de Iran, inclusiv pentru Transoxiana.

2. Patronată de dinastia eponimă, de origine turcică. Selçuk, fondatorul legendar al acesteia, provenea din rândul acelor turci oguzi care-şi abandonaseră teritoriile central-asiatice, migrând către sud în căutarea unor noi zone de păşunat. Fondatorul *de facto* al dinastiei a fost însă Tuğrul Beg (1038-1063). Selgiukizii au pus bazele unui imperiu care s-a divizat, ulterior, în trei părți, situate pe actualele teritorii ale Iranului, Siriei şi Turciei. Statul întemeiat în Asia Mică (1071-1307), cu capitala la Konya (Iconium), era cunoscut ca „sultanatul de Rûm" şi cuprindea fostele teritorii bizantine. A avut o cultură înfloritoare, a cărei limbă predilectă de expresie era persana. A jucat un rol esențial în procesul de „degrecizare" a Asiei Mici, prin colonizarea masivă a triburilor turcice în zonă, pregătind astfel terenul pentru viitoarele demersuri ale otomanilor.

3. Ordin sufit care-şi datora numele unui celebru predicator bagdadian din secolul al XII-lea, ʻAbd al-Qâdir al-Gîlânî; scrierile sale, alături de notele luate de discipoli în cursul predicațiilor, au servit, ulterior, la cristalizarea doctrinei ordinului, ale cărui aşezăminte sunt menționate cu începere din secolul al XIII-lea. Ordinul a dobândit, inițial, popularitate în Yemen, Siria şi Egipt, pentru a se răspândi apoi (mai ales din secolul al XV-lea) pe arii întinse, în întreg spațiul islamic (inclusiv în Pakistan, Malaiezia, Maghreb, Africa neagră). În secolul al XV-lea, el a ajuns şi în Asia Mică, racolând adepți la Iznik şi Bursa, ca urmare a activității desfăşurate de Eşrefzâde (Eşrefoğlu) Rûmî, originar din Siria. Notorietatea istanbuleză a ordinului datează din secolul al XVII-lea, cel mai cunoscut şi mai însemnat dintre lăcaşurile sale fiind cel din cartierul Tophane, ale cărui baze au fost puse de Ismâʻîl-i Rûmî (m. 1631).

4. Celebru în întreaga lume islamică, dar mai ales în mediile persanofone, ordinul îşi datora numele marelui poet mistic de expresie persană Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî (m. 1273), a cărui operă fundamentală, *Maṯnawî*, a devenit şi canonul confreriei. Organizarea acesteia i-a revenit însă unuia dintre fiii lui Mawlânâ, Sultân Walad (pentru turci, Sultân Veled), care a scris, la rândul său, un tratat de sufism. Ordinul, care s-a răspândit îndeosebi din secolul al XV-lea şi al cărui centru spiritual se afla în Asia Mică, la Konya, era popular mai ales în mediile intelectuale, bucurându-se de un

tratament privilegiat și în cercurile palatului imperial al selgiukizilor și, ulterior, al otomanilor. Faima lui a ajuns, destul de devreme, și în țările apusene, îndeosebi datorită celebrului său dans ritual, *samâ'*, menit să simbolizeze evoluția astrelor pe bolta cerească și să inducă, finalmente, transa extatică.

5. Ordin mistic care se revendica de la Ahmed b. 'Alî ar-Rifâ'î (m. 1182), originar din împrejurimile Basrei (actualul Irak), și care se remarca printr-o mare varietate de practici, lesne de calificat ca excentrice (printre altele, manipularea abilă a focului și a obiectelor incandescente, în stilul „fachirilor" indieni). Fondatorul ordinului n-a lăsat nici o scriere – a avut, în schimb, un mare număr de discipoli, unii dintre ei punând bazele unor ramuri sau formațiuni noi. Ordinul s-a răspândit, în ciuda opoziției manifestate de unii teologi islamici, mai ales în Siria și Egipt, pentru a ajunge, prin secolul al XV-lea, și în Anatolia. Primul său lăcaș istanbulez – cel din actualul cartier Üsküdar (fostul Scutari) – datează, însă, abia de la mijlocul secolului al XIX-lea, el fiind urmat de o sumedenie de ctitorii similare, care au condus la proliferarea rapidă a structurilor confreriei. Adepții anatolieni ai ordinului se supuneau unui set de norme inspirate de etica organizațiilor cavalerești de tip *futuwwa* (tr. *fütüvvet*), care aveau o importantă componentă esoterică și care s-au bucurat de o reală popularitate în Orientul Mijlociu până prin secolul al XIV-lea, începând să-și piardă urmele din secolul al XV-lea. Ulterior, ordinul a fuzionat, parțial, cu cel al *Bektaşî*-ilor, care asimilaseră influențe similare în urma contactelor cu organizațiile corporatiste anatoliene (*Ahîlik*), la temelia cărora se afla aceeași etică cavalerească *futuwwa*. Printre cei care s-au supus acestei reconversii s-au numărat cei mai mulți dintre superiorii (*şeyh*) ordinului *Rifâ'iyya*, de unde și proverbe de genul „De sub boneta (*tâc*) oricărui *şeyh Rifâ'î* se iveşte o bonetă (*fahr*) *Bektaşî*" (Gölpınarlı 1977, pp. 278-279). În faza târzie, ramura anatoliană a pierdut mulți adepți în favoarea ordinului *Qâdiriyya*, cu care se afla în raporturi tensionate, de permanentă rivalitate.

6. Confrerie originară din Siria, despre care se presupune că s-a cristalizat, în medii impregnate de învățăturile *Rifâ'î*, către secolul al XV-lea. De la Damasc s-a răspândit în Egipt, Turcia și Balcani (secolele XVIII-XIX), adepții săi fiind reputați pentru capacitatea de a vindeca diverse afecțiuni psihice. Ei se remarcau, pe de altă parte, prin manifestări excentrice, care le aminteau pe cele ale dervișilor *Rifâ'î*. A. Gölpınarlı (1977, p. 335) apreciază că ramurile turcești ale ordinelor *Rifâ'iyya*, *Sa'diyya* și, parțial, *Qâdiriyya* au împrumutat o serie de elemente rituale caracteristice organizațiilor corporatiste anatoliene, marcate de morala *futuwwa* (printre altele, rugăciunile de tip *tercemân*) și că au sfârșit prin a se dizolva în structurile *Bektaşî*, cu care împărtășeau, de altfel, multe practici și credințe.

7. Brown 1968, pp. 265-300.

8. *Ibidem*, p. 269, n. 4.

9. Subramură a confreriei *Halvetiye* (ar. *Ḫalwatiyya*), fondată de Ibrâhîm b. Muhammad Gülşenî (m. 1534) – mistic şi poet turc din Anatolia orientală care, după studii teologice iniţiale, s-a consacrat sufismului şi practicilor ascetice. A scris numeroase poeme mistice în limba persană şi şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii în Egipt, unde a avut numeroşi discipoli şi unde a şi murit, în vremea sultanului Soliman Magnificul. La fel ca şi *Uşakiye* sau *Sinâniye*, această ramură a ordinului *Halvetiye* se remarca prin practici rituale mai degrabă contestabile din perspectiva teologiei sunnite.

10. Confrerie datorată sfântului eponim, ‘Uman al-Ḫalwatî, mort la Tabriz prin 1397-1398, despre care se ştiu puţine lucruri – printre altele, că şi-a petrecut o mare parte din viaţă refugiat într-o scorbură, în tăcere şi izolare. Confreria a pătruns în Asia Mică dinspre Azerbaidjan, fiind constant prezentă în viaţa publică pe tot parcursul istoriei otomane şi ajungând la apogeu în secolele XVI-XVII. A avut numeroase ramuri, îndeosebi în provinciile centrale ale Imperiului (*Sünbüliye*, *Sinâniye*, *Uşakiye*, *Cerrâhiye*, *Cemâliye* la Istanbul, *Ṣa‘bâniye* la Kastamonu, *Misriye* la Bursa); circa un sfert din numărul total al lăcaşurilor sufite istanbuleze de la sfârşitul secolului al XIX-lea aparţinea diverselor ramuri ale ordinului *Halvetiye* (Veinstein / Clayer 1996, p. 323).

11. Confrerie turcă desprinsă din gruparea heterodoxă *Bayrâmiye* – de inspiraţie *Malâmî* –, fondată de Hâcı Bayram Velî (m. 1429-1430) şi extrem de populară printre ţăranii, ţesătorii şi chiar spahiii din zonele Ankara şi Aksaray. Ramura la care ne referim a fost întemeiată la începutul secolului al XVII-lea de ‘Azîz Mahmût Hüdâyî şi a fost profund influenţată de confreria *Halvetiye*, cu care întreţinea legături strânse.

12. Una dintre nenumăratele ramuri ale ordinului *Halvetiye*.

13. Tradiţiile islamice amintesc adeseori de existenţa a 72 de secte „deviate” de la adevărata credinţă, singura purtătoare a Adevărului fiind cea de-a şaptezeci şi treia, *al-firqa an-najât* sau *al-firqa an-nâjiya*. Or, fiecare ordin sau orientare spirituală se identifică nemijlocit cu aceasta din urmă şi, de pe o asemenea poziţie, le combate, mai mult sau mai puţin viguros, pe celelalte: „Orice sectă – remarcă Michel Meslin – se consideră deci mai întâi ca o comunitate sfântă, conştientă şi unită, a cărei sfinţenie constă în efortul religios practic şi individual şi nu, cum e în Biserică, într-o sacralizare a instituţiei ce împarte comori divine oamenilor. Sociologic, se poate vorbi de sectă din momentul în care se constituie un grup de credincioşi, în afara structurilor instituţionale, ca grup autosuficient şi care înţelege să devină unicul grup al celor Puri, al Sfinţilor sau, mai simplu, să se situeze «în sensul istoriei»” (1993, p. 116).

14. Care se socoteau „derviși războinici”, așa cum fuseseră înșiși *Bektaşî*-ii în perioada timpurie.

15. *Baba*, lit. „părinte, tată” sau „bunic”, de unde și „strămoș”, era un titlu onorific atribuit persoanelor cu autoritate morală în cadrul comunității; el era, cu siguranță, un ecou al vechilor ierarhii tribale. Termenul nu este consemnat în *Divânü Lûgât-it-Türk*, primul dicționar al limbilor turcice, întocmit de Mahmût din Kâşgar (secolul al XI-lea), care consemnează însă, cu aceeași accepțiune, cuvântul *ata* (*Divânü Lûgât-it-Türk* I, 1985, pp. 32, 86, 206, 508; II, 1985, p. 80; III, 1986, pp. 87, 210, 383). Cel din urmă, frecvent folosit în Asia Centrală, a fost înlocuit, în Anatolia, prin *baba*, care îi desemna pe liderii religioși ai triburilor turcmene, dar și pe superiorii așezămintelor sufite ale anumitor ordine (fiind, prin urmare, sinonim cu *šayh*, preferat de lumea arabă ori arabofonă). Documentele istorice reține numele unor spirituali precum Geyikli Baba sau Doğlı Baba, dar și o serie de toponime, unele dintre ele încă în uz, care indică prezența în zonă a acestei categorii de persoane, precum Baba Dağı, „muntele părintelui / starețului” – masiv muntos în Asia Mică –, cu omonimul său Babadag, din Dobrogea românească (aluzie, susține legenda, la activitatea misionară desfășurată pe aceste meleaguri de Sarı Saltuk Baba, în secolul al XIII-lea); a se vedea și Eski Baba sau Baba Eski, „vechiul Baba” (Baba-i Âtik, conform denumirii anterioare) – târg anatolian; Baba Burnu, „capul starețului” (anticul Assos), nume de promontoriu etc.

16. Grupările *Kalenderî* (ar. *Qalandarî*) sau *Câvlakî* (ar. *Jûwâliqî*) veneau, probabil, din Turkestanul oriental. Membrii lor se remarcau prin înfățișarea stranie, șocantă (îmbrăcăminte sumară sau chiar nuditate absolută, capul și chipul, complet rase etc.); homosexuali și consacrați celibatului, aceştia duceau, de obicei, o existență rătăcitoare, întreținându-se din cerșitul ritual, vădeau o morală foarte liberă, preocupați doar de puritatea credinței, disprețuiau instituțiile sociale și încălcau ostentativ normele comune de comportament. Ordinul *Kalenderiye* (ar. *Qalandariyya*) provenea dintr-un vast curent mistic cristalizat în Iran și în Asia Centrală în secolul al XI-lea, care începuse să se manifeste în Orientul Mijlociu pe la începutul secolului al XII-lea și care se remarca prin tendințe sincretice (încorpora elemente buddhiste, zoroastriene, maniheiste etc.) Datorită acestei ultime particularități, ordinul s-a răspândit rapid printre populațiile turcice din Asia Centrală, mai ales din Transoxiana, dobândind o asemenea popularitate încât, la începutul secolului al XIII-lea, mai mulți *baba* turcmeni i se raliaseră deja fără reținere. O mare parte dintre aceştia s-au îndreptat apoi către Anatolia, îndeosebi în perioada invaziilor mongole, frecventând, solitari sau în grupuri, comunitățile nomade sau semi-nomade ale căror valori le împărtășeau, cel puțin în parte (Ocak 1995, p. 56; vezi și Baldick 1996, pp. 500-501). Extrem de numeroși și de activi în Imperiul otoman până prin secolul al XVI-lea, dervișii *Kalenderî*

au fost frecvent implicați în revolte de amploare împotriva autorităților și au întreținut raporturi ori chiar s-au aflat la originea altor ordine sufite, printre care și *Bektaşî*-ii. În ordinul *Bektaşî*, numele de *kalender* îi era atribuit novicelui care, deși rostise legământul de fidelitate față de congregație, se afla în „perioada de serviciu", de încercare, nefiindu-i conferită încă boneta specifică (*tâc*) și, deci, neavând calitatea propriu-zisă de derviș.

17. Esin 1985, p. 17.

18. Vocabula *menâkıb* / *manâkıb* (sg. *menkıbe*) desemnează un gen narativ specific folclorului turc, transmis parțial pe cale orală, parțial prin surse scrise. Fiecare narațiune de acest tip se concentrează asupra existenței unui sfânt islamic (*velî*) și amalgamează fapte și personaje istorice reale cu legende, mituri, motive specifice basmului folcloric, anecdote și fapte eroice exacerbate.

19. Nu se poate preciza, la ora actuală, care dintre aceste formule de redactare este cea originală.

20. Înainte, așadar, de numirea lui Balım Sultân în fruntea congregației, care se presupune că s-a produs în 1501-1502.

21. Ilyâs b. Hızır era originar din Bursa și a trăit, vreme îndelungată, la Balıkesir, fiind contemporan cu sultanul Bâyezît II; a murit după 1508, la o dată nedeterminată. Este cunoscut îndeosebi pentru vasta sa operă cu caracter enciclopedic, *Süleymânnâme*, „Cartea lui Süleymân", redactată la cererea lui Bâyezît II. Sultanul a ales, se pare, doar 80 din cele 366 de părți care alcătuiau opera, dispunând distrugerea celorlalte, fapt care a provocat reacția violentă a autorului; spre a-și salva, ulterior, viața, acesta a fost nevoit să se autoexileze în Hurasân (Iran), unde a și murit (Babinger 1992, pp. 35-37). I se atribuie și o altă operă, inedită prin conținut și forma de prezentare – *Davetnâme*, „Cartea invitației" –, care sintetizează credințele populare din întreaga lume islamică și despre care se presupune că a fost ilustrată chiar de autor (Aksel 1960, pp. 162-172); profilul și interesele sale intelectuale depășeau, prin urmare, domeniul strict istoriografic și vădeau contacte cu medii dintre cele mai diverse, ceea ce întărește convingerea că el este, într-adevăr, autorul hagiografiei la care ne referim.

22. A se vedea, pentru detalii, Gölpınarlı 1958, pp. XXIV-XXVI.

23. *Vilâyet-Nâme*, pp. 40-41; Gölpınarlı 1958, p. XXIII.

24. Gölpınarlı 1958, pp. XIII-XIV.

25. Birge 1994, pp. 34-35.

26. Ocak 1996, pp. 126-132.

27. Aserțiune confirmată și de ‘Aşıkpaşazâde, care menționează însă, în *Tevârih-i Âl-i ‘Otmân*, că Bektaş era un *meczûb bûdala ‘azîz*, un „sfânt extatic", care nu a fondat nici un ordin și nu a avut discipoli (Mélikoff 1980, p. 152).

28. Birge 1994, p. 43.

29. Întemeietorul organizației corporatiste a *Ahî*-ilor anatolieni.

30. A se vedea, de pildă, fragmentul reprodus în *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 91-97.

31. Acesta era, de fapt, numit Derviş Ahmed (pseudonimul său poetic era ‘Âşıkî) şi provenea dintr-o familie ilustră, originară din estul Anatoliei; printre strămoşii săi se numărau Baba Ilyâs-ı Horasânî, conducătorul răscoalei anatoliene din 1239-1240, şi ‘Âşık Paşa, autorul celei mai vechi opere în versuri redactate în turca apuseană – *Garîbnâme*, „Cartea pribeagului”. După toate probabilitățile, istoria atribuită lui ‘Aşıkpaşazâde – invocată, îndeobşte, cu numele autorului, dar şi cu titlurile *Menâkıb* sau *Tevârih-i Âl-i ‘Otmân* – a fost redactată doar parțial de cel căruia-i este atribuită şi finalizată ulterior în Egipt, poate după notițele lăsate de el, de cineva din propriul anturaj sau din familie (Babinger 1992, pp. 39-40). Opera este socotită drept unul dintre cele mai prețioase izvoare privitoare la epoca otomană timpurie.

32. Mélikoff 1980, pp. 149-157.

33. Potrivit lui ‘Aşıkpaşazâde, Abdâl Mûsâ, discipol al controversatei Kadıncık Ana, a fost adevăratul întemeietor al ordinului. El a fost inclus ulterior în foarte larga şi eterogena categorie a „sfinților” *Bektaşî*, ca mentor spiritual al vestitului poet Kaygusuz Abdâl.

34. Brown 1968, pp. 165-167; Birge 1994, pp. 45-46. Este vorba de cel mai vechi tip de bonetă *Bektaşî*, despre care unii exegeți spun că ar fi, de fapt, de inspirație lamaistă.

35. Variantă coruptă a pers. *hodawandigâr*.

36. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 72-75.

37. Originar din Edirne, ‘Uruc b. ‘Âdil este cel mai vechi autor de cronici otomane în proză cunoscut până în prezent. Cronica sa relatează evenimentele petrecute de la fondarea Imperiului otoman până în epoca sultanului Mehmet II Fâtih („Cuceritorul”), valorificând atât surse mai vechi (îndeosebi *Menâkıbnâme* de Yahşi Fakîh, mort după 1413), cât şi informații din surse directe (epoca lui Mehmet II, cu care este contemporan, beneficiază de relatarea cea mai detaliată).

38. Chiar dacă de dată foarte veche, această asociere avea să dobândească recunoaşterea oficială abia în 1591.

39. Mélikoff 1980, pp. 153, 155.

40. *Idem* 1982, p. 148.

41. Acestea sunt, de altfel, extrem de lapidare pentru perioada amintită, când otomanii nu depăşiseră încă faza tribală şi erau departe de faima care avea să-i consacre.

42. Veinstein / Clayer 1996, pp. 336-337.

43. Öztürk 1988, pp. 59-61.

44. Aparținând, aşadar, unui ordin cu rădăcini asiatice.

45. Köprülü 1991, pp. 110-114.

46. Deci, cu circa o jumătate de secol sau chiar un secol înainte de epoca estimată de unul dintre primii analişti ai domeniului, Georg Jacob, din perspectiva căruia adevăratul întemeietor al confreriei a fost Balım Sultân, mort în 1516.

47. Ocak 1992a, pp. 83-84; *idem* 1992b, p. 273, n. 14; *idem* 2002, p. 233.

48. Ordinul mistic *Vefâ'iye* (*Vefâ'îlik*) era contemporan cu ordinul *Yesevîlik* şi prezenta mari similitudini cu el, deşi fusese plăsmuit în alt spaţiu geografic; ambele coexistau în Anatolia secolului al XIII-lea şi a începutului de secol al XIV-lea, fiind răspândite îndeosebi printre turcmenii nomazi. Conform aprecierii lui Ahmet Yaşar Ocak (1992a, p. 82), acest ordin, mai puţin cunoscut, a fost forţa propulsoare a mişcării insurecţionale *Babaî* şi a jucat, totodată, un rol esenţial în constituirea Imperiului otoman, prin dervişi precum Şeyh Edebalî şi Geyikli Baba.

49. Ordinul mistic *Haydariyya* (tr. *Haydariye*, *Haydarîlik*) – înrudit tipologic în asemenea măsură cu *Qalandariyya*, încât poate fi socotit o ramură a acestuia –, a fost întemeiat în nord-estul Iranului de către un autohton pe nume Haydar (m. 1221), căruia legenda îi atribuie descoperirea canabisului; consumul său regulat constituia o particularitate a dervişilor *Qalandarî*, frecvent menţionată de izvoare din diverse epoci. Dervişii *Haydarî* purtau inele şi brăţări din fier, care îi distingeau vizual de alţi dervişi de orientare asemănătoare. Gruparea anatoliană *Haydariye* s-a consolidat după cvasi-dispariţia ordinului *Vefâ'iye*, în urma represiunii seldjukide din 1240. Receptarea sa favorabilă în mediile anatoliene s-a datorat capacităţii de absorbţie şi reprezentare a elementului *Kalenderî* – cu mare priză printre autohtoni. Să consemnăm, totodată, că *Haydarî* aveau să se numească, mai târziu, şi partizanii şeicului Haydar, fiul lui Junayd din Ardâbil (Azerbaidjan) şi tatăl şahului Ismâ'îl, întemeietorul statului safavid din Iran (1502-1722), adversar redutabil al Imperiului otoman în secolele XVI-XVII. Haydar a pus bazele unei mişcări ai cărei adepţi purtau, ca semn distinctiv, o bonetă purpurie în 12 colţuri (aluzie la cei 12 imami veneraţi de şiiţii duodecimani) – supranumită *tâc-ı Haydarî*, „boneta *Haydarî*", de unde şi expresia turcească *Kızılbaş*, lit. „cap roşu", prin care erau desemnaţi, din secolul al XVI-lea, atât persanii, cât şi adepţii lor anatolieni. Boneta de culoare roşie avea, de fapt, o anumită tradiţie printre turcmeni, fiind frecvent atestată în secolele XIII-XIV. Ibn Bîbî precizează, de pildă, că turcmenii din Karaman care au atacat Konya în 1277 purtau căciuli (*börk*) de culoare roşie (Sümer 1980, p. 409); acest detaliu apare şi în relatarea lui Simon de Saint-Quentin, care datează din prima jumătate a aceluiaşi secol (Cahen 1988, p. 302).

50. Denumirea orientării *Malâmatiyya* (tr. *Melâmetiye*, *Melâmîlik*) provine de la cuvântul arab *malâmat*, „reproş, blam", adeseori asociat de tratatele de sufism cu noţiunea de *ihlâs*, „sinceritate, puritate a inimii" – cu alte cuvinte, concentrarea întregii existenţe asupra dragostei şi devotamentului faţă de Dumnezeu. Urmărind să înlăture orice urmă de ostentaţie din practicile rituale şi atrăgându-şi chiar oprobriul public prin acte neortodoxe sau contrare normelor de comportament social, grupările *Malâmatî* refuzau însemnele specifice confreriilor – cu a căror etică îşi exprimau, de altfel, dezacordul –, fiind, în general, lipsite de lăcaşuri de cult proprii. În mod probabil, *malâmat* a fost, iniţial, o reacţie faţă de sistemul congregaţional existent, faţă de alterarea sensurilor pietăţii din perioada timpurie a islamului, prin practici rituale excesive, lipsite de elan interior autentic, prin miracole îndoielnice şi prin alte mijloace cvasimagice, care vizau dobândirea unui ascendent asupra maselor, prin veşminte inadecvate scopului proclamat, printr-un stil de viaţă ostentativ, în aşezăminte întreţinute, de fapt, de către adepţi, prin orgoliul exacerbat al propriei sfinţenii etc.

51. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 10, 69.

52. Ocak 1995, p. 58.

53. Trăsăturile *Haydarî* ale acestuia sunt lesne deductibile dintr-o serie de detalii cuprinse în hagiografia (*vilâyetnâme*) care-i este consacrată.

54. Aceştia erau, de fapt, unii şi aceiaşi cu *Rûm Abdâlları* sau *Abdâlân-ı Rûm*, „dervişii din Rûm", exponenţi de marcă ai islamului heterodox, respectiv ai curentului *Kalenderî*, care se găsea la temelia unor congregaţii precum *Vefâ'îlik*, *Yesevîlik*, *Haydarîlik*. În corpusurile hagiografice *Bektaşî*, eroii nu se definesc niciodată ca *Bektaşî* (ceea ce demonstrează, o dată în plus, că structura congregaţională este de dată mai târzie), ci ca *Rûm Abdâlı*.

55. Înţelegem prin Orientul Mijlociu regiunea care cuprinde ţările arabe din Asia, Egiptul, nordul Sudanului, Turcia, Iranul, Afghanistanul şi provincia Balucistan, din vestul Pakistanului.

56. Ocak 2002, pp. 170-171.

57. La fel ca şi Şeyh Edebalî, socrul lui Osmân Gâzî, fondatorul dinastiei otomane, care se număra şi el printre succesorii spirituali ai lui Baba Ilyâs (Ocak 1996, p. 169).

58. Ocak 2002, p. 233.

59. Beldiceanu-Steinherr 1991, pp. 21-79.

60. Studiul documentelor de arhivă otomane a relevat adeseori faptul că *şeyh*-ul venit să se instaleze într-o regiune ori alta era, implicit, şi conducătorul (*beg*) unei comunităţi ori chiar al unui trib.

61. Nici Irène Mélikoff (1992, pp. 65-66) nu vede în Hâcı Bektaş un adept al şiismului, în sensul clasic al cuvântului, după cum nu-i atribuie această calitate nici mentorului său, Baba Ilyâs, al cărui prim succesor

desemnat (*halîfe*) era un anume Şeyh Osmân. Numele de Osmân – detestat de grupările şiite, cărora li-l evoca pe cel de-al treilea calif din seria „celor bine ghidaţi" ‘Utmân (644-656), despre care şiiţii considerau că uzurpaseră moştenirea Profetului în defavoarea vărului şi ginerelui său, ‘Alî – denotă fără putinţă de tăgadă orientarea sunnită a purtătorului său.

62. Beldiceanu-Steinherr 1991, p. 46.

63. *Ibidem*, pp. 57-58.

64. Personaj misterios şi ambiguu, cu rol determinant în recunoaşterea şi afirmarea sfântului, al cărui rol benefic în economia operei trimite la un vechi motiv mitologic – cel al zeiţelor ori semizeiţelor implicate în iniţierea şi educaţia eroilor. Potrivit cronicarului otoman ‘Aşıkpaşazâde, succesorul spiritual al lui Hâcı Bektaş ar fi fost chiar Kadıncık Ana (sau Hâtûn Ana), aflată în fruntea unui grup de femei-derviş, *Bacıyân-ı Rûm*, susţinător al mişcării lui Bektaş; aceasta din urmă admitea, după cum se ştie, participarea activă a femeii la viaţa socială şi religioasă, foarte strict reglementată de mediile sunnite.

65. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 10.

66. Ocak 1995, p. 60. A. Gölpınarlı (1977, p. 76) precizează că dervişii *Haydarî* şi *Câmî* îşi rădeau părul şi barba, dar purtau, totuşi, mustaţă, spre deosebire de confraţii lor *Kalenderî* care, mai radicali, renunţau la orice formă de pilozitate.

67. Gölpınarlı 1953, p. 187; *idem* 1977, pp. 75-76.

68. Metamorfozarea în porumbel, ca tip de miracol specific sfinţilor sau persoanelor asimilabile acestei categorii, este prezentă în numeroase hagiografii. De pildă, organizând o revoltă pentru răzbunarea lui Abû-Muslim, după moartea acestuia, Sunbâd Magul proclama că liderul marii insurecţii ‘abbaside n-a murit, ci că, în momentul morţii, s-a preschimbat într-un porumbel alb şi s-a îndreptat în zbor către un palat de aramă, în care vieţuia alături de imamul al-Mahdî şi de Mazdak, urmând să reapară împreună cu ei, la vremea „sorocită" (Mélikoff 1962a, p. 55). Abû-Muslim este visat, în alt context, sub aspectul unui şoim alb (*ibidem*, pp. 118-119).

69. Başgöz 1998, p. 336.

70. *Vilâyet-nâme* 1958, pp. 79-87.

71. Înhumat, potrivit informaţiilor furnizate de Hasluck (1928, p. 14), la Balıkesir, în Anatolia occidentală.

72. Singurul dintre califii lui Hâcı Bektaş a cărui hagiografie ne-a parvenit; acest text (despre care se presupune că a fost redactat în jurul anului 1460, cu circa 20 de ani înainte de hagiografia dedicată lui Hâcı Bektaş) reprezintă, de altfel, una dintre puţinele surse de informaţii privitoare la acest personaj, despre care se afirmă că şi-a desfăşurat aproape întreaga activitate misionară în zona Germiyan, printre turcmenii din zonele Uşak şi Kütahya, şi că a dobândit un număr impresionant de adepţi. Detaliile concrete oferite de text sugerează că a fost un derviş de tip *Kalenderî*, care a trăit, probabil, mai

degrabă în secolul al XV-lea decât în vremea lui Bektaş, fiind consacrat abia mai târziu de tradiția ordinului în calitate de contemporan al acestuia; foarte mulți dervişi de orientare *Kalenderî* au sfârşit, de altfel, prin a fi asimilați treptat de ordin, ca urmare a profundelor afinități dintre cele două grupări şi a originilor lor comune. Potrivit lui F. W. Hasluck (1928, p. 14), Hâcım Sultân este (ipotetic) înmormântat la Recep, în *vilâyet*-ul Bursa, fost Hüdavendigâr; în perioada anchetei de teren întreprinse de Hasluck (1910-1913), aşezământul care-i era consacrat aici fusese scos din circuit, fiind administrat de un *mütevelli*.

73. Înmormântat, potrivit aceluiaşi Hasluck (1928, p. 13), la Besin Kârbaş, în *vilâyet*-ul Bursa. Este vorba, poate, de celebrul Baba Ilyâs, supranumit în unele surse Baba Resûl, Resûl Baba sau Baba Resûl Allâh şi adeseori confundat cu succesorul său, Baba Ishâk, a cărui identitate şi al cărui statut au fost în repetate rânduri repuse în discuție. Claude Cahen (1969, pp. 53-54) remarcă, pe bună dreptate, că în timp ce cronica lui Aflâkî (Eflâkî) îl prezintă pe Bektaş drept succesor spiritual (*halîfe*) al lui Baba Resûl, în *vilâyetnâme* – a cărui variantă scrisă este de dată mult mai târzie – postúrile celor doi se inversează. Pe de altă parte, asocierea repetată a personajelor menționate indică faptul că a existat, în epocă, un raport oarecare între Bektaş şi Ilyâs / Ishâk sau, cel puțin, între mediile care le cultivau memoria şi că acestea din urmă erau, în mod evident, interesate să-i prezinte împreună; de aici, supoziția că, la origine, grupul lui Bektaş era subordonat cercului care gravita în jurul lui Baba Ilyâs şi, implicit, al lui Ishâk. Bektaş s-a separat probabil, la un moment dat, cu un grup de discipoli, în urma divergențelor legate de strategia mişcării turcmene în raporturile cu autoritatea, ceea ce a condus la modificarea intenționată a imaginii şi a percepției asupra celor doi dervişi, prin îngroşarea trăsăturilor de personalitate ale lui Bektaş şi plasarea lui Baba Ilyâs în plan secund. Există posibilitatea ca numeroasele documente neexplorate din arhivele turceşti să aducă la lumină date noi, care să confirme supoziția că sfârşitul dinastiei selgiukide a fost marcat, de fapt, de două mişcări contestatare distincte: răscoala condusă de Baba Ilyâs, originar din Hurasân – cel supranumit, la origine, Baba Resûl Allâh – şi răscoala condusă de (probabil) discipolul său, Baba Ishâk, originar din bazinul central al Eufratului, care au ajuns, în cele din urmă, să fuzioneze.

74. A se remarca, în context, că orice cronică, cel puțin în spațiul nostru de referință, este puternic individualizată, reprezintă un punct de vedere asumat asupra realității – ea este, în primul rând, „cronica lui...", pe câtă vreme operele cu bătaie aparent vagă, legendară, cu atât mai mult hagiografică (*menkıbe*, *vilâyetnâme*) sunt anonime sau deliberat prezentate ca anonime, chiar şi când li se cunoaşte autorul. Specialitatea lor nu este atât fixarea, fotografierea, cât „diversiunea", pulverizarea coordonatelor spațio-temporale,

fantazarea pe teme ori motive consacrate de mentalitatea populară, nu foarte riguroasă cu sine şi cu atât mai puțin tentată de coerență.

75. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 27.

76. *Ibidem*, pp. 56-57.

77. *Ibidem*, pp. 64-65.

78. *Ibidem*, p. 69.

79. Eliade 1995, p. 53.

80. Zborul, asociat cu ideea metamorfozării în pasăre, constituie un motiv specific tradiției şamanice din Asia Centrală. În biografia lui Habîb din Kâşgar (v. *Tadkira-l-Uwaysiyya* de Ahmad Uzġanî), este pomenit, de pildă, un derviş, Şayh Paranda, lit. „bătrânul (*şeyh*-ul) zburător", care putea să zboare şi care se bucura, grație acestei însuşiri, de o deosebită susținere populară. Convins că dervişul se afla sub puterea malefică a spiritelor, Habîb a izbutit să-i anihileze forța supranaturală (Baldick 1993, p. 173).

81. Meslin 1993, p. 117.

82. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 61.

83. Gölpınarlı 1958, pp. 122-123.

84. Care ar fi luat naştere prin consemnarea în scris a spuselor maestrului şi ale unora dintre discipolii săi, cu diverse prilejuri – practică ce aminteşte de contextul elaborării operei lui Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî, *Fêhi-mâfîhi*.

85. Formula de consacrare *bismi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm*, „în numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv".

86. F. W. Hasluck (1928, pp. 23-25) remarcă, la rândul său, că districtul Edirne a fost un centru important al ordinului *Bektaşî*, în special până în anul 1826 când, în urma măsurilor punitive ordonate de sultanul Mahmût II împotriva corpului de armată al ienicerilor şi, implicit, împotriva confreriei care îl patrona, în oraş şi în *kaza*-ua cu acelaşi nume au fost închise 16 lăcaşuri aflate în posesia ordinului, confiscându-li-se totodată bunurile. Savantul consemnează că în jurul oraşului, îndeosebi în perimetrul apusean al acestuia, se stabiliseră, în timp, numeroşi turci nomazi emigrați din Asia, ale căror aşezări au preluat şi perpetuat numele unor lăcaşuri *Bektaşî* şi că, pe de altă parte, mai multe biserici creştine au fost transformate în moschei, deşi legendele privitoare la trecutul lor creştin sunt, în mare măsură, false. Hasluck menționează, în context, sub numele de „*tekya* [lui] Kızıl Deli Sultân", şi lăcaşul de la Dimotika, distrus în 1826.

87. O variantă a „imaculatei concepții" se regăseşte şi în biografia unui oarecare ‘Abd ar-Rahîm, evocat în *Tadkira-l-Uwaysiyya* de Ahmad din Uzġan: o lumină divină este martoră la concepția lui ‘Abd ar-Rahîm, după lunga perioadă de sterilitate parcursă de mama sa. Julian Baldick (1993, pp. 88-90) consideră că inserarea acestui motiv în trama hagiografică relevă o contaminare între tradiția creştină privitoare la Fecioara Maria – preluată şi

continuată de islam –, pe de o parte, şi legendele central-asiatice referitoare la strămoaşa lui Ginggis Hân, pe de altă parte. Multe dintre legendele privitoare la Fecioara Maria, incluse în corpusuri populare în Asia Centrală, se regăsesc, de altfel, în biografiile unor sfinte menționate de Ahmad din Uzġan. Aceeaşi naştere miraculoasă este invocată de unele tradiții orale şi în cazul lui Hâcı Bektaş, supranumit *nefes oğlu*, „fiul suflului", ca şi în cazul ipoteticilor săi descendenți, născuți de Hâtûn Ana după ingerarea apei unei abluțiuni a sfântului, în care pluteau trei picături de sânge nazal. Nu putem să nu remarcăm însă că diverse variante ale motivelor evocate se găsesc şi în basme. Practica îngurgitării (în scop curativ, însă) a apei provenite din abluțiunea unei persoane înzestrate cu atributele sfințeniei este consemnată şi într-o „tradiție" islamică (*hadît*), al cărei raportor consemnează: „Mătuşa mea din partea mamei a mers cu mine la Profet (asupra lui, binecuvântarea şi pacea!) şi i-a spus: «O, Trimis al Domnului, iată-l pe fiul surorii mele, pe care-l dor tălpile picioarelor». El şi-a trecut atunci mâna peste capul meu şi a chemat asupra mea binecuvântările cerului. Apoi a făcut abluțiunea rituală şi am băut din apa abluțiunii sale" (El-Bokhârî 1991, p. 48).

88. Birge 1994, p. 56.

89. Potrivit, poate, versetelor coranice: „Noi am creat omul din lut curat, / apoi l-am făcut dintr-o picătură de sămânță pusă într-un vas trainic. / Şi apoi din picătură, am făcut un cheag de sânge şi din această îngrămădire am creat osul, şi am îmbrăcat osul în carne şi astfel am făcut o altă creație" (XXIII, 12-14); „El este Cel ce v-a creat din țărână, apoi dintr-o picătură de sămânță, şi mai apoi dintr-un cheag de sânge" (XL, 67); „Socoate omul oare că va fi lăsat de izbelişte? / N-a fost el oare o picătură de sămânță lepădată, / iar apoi un cheag de sânge? Dumnezeu l-a creat şi l-a cizelat" (LXXV, 36-38). Precizăm că toate citatele coranice din cuprinsul acestei lucrări urmează cea mai recentă versiune românească: *Coranul* (traducere, prezentare, note şi index: George Grigore), Editura Kriterion, Bucureşti, 2000. A se vedea şi o serie de tradiții islamice (*hadît*), precum cea privitoare la începuturile Revelației, când arhanghelul Gabriel (Jibrîl) i se adresează lui Muhammad cu cuvintele: „Citeşte, în numele Domnului tău care te-a creat. El a creat omul din sânge închegat" (El-Bokhârî 1991, p. 50).

90. Barnes 1992, pp. 36-37.

91. Birge 1994, pp. 69-70.

92. Şeyh Bedreddîn, teolog şi cărturar care a deținut, o vreme, demnitatea de *kadıasker*, „judecător militar", şi-a formulat un sistem doctrinar propriu, prin care urmărea reconcilierea turcilor cu creştinii de diverse etnii de pe cuprinsul Imperiului otoman, prin promovarea principiului egalității sociale şi religioase. Scopul final al demersului său era crearea unei uniuni capabile să zguduie din temelii biserica apuseană şi, în general, Europa catolică, mizând,

în mod evident, pe eterna animozitate dintre biserica răsăriteană şi cea apuseană. Demn de remarcat este faptul că grupurile care manifestau cel mai mare ataşament faţă de Şeyh Bedreddîn şi doctrina sa – cunoscute sub numele de *Amuga* –, şi-au păstrat particularităţile religioase până în secolul al XIX-lea, unele dintre tradiţiile şi obiceiurile lor semănând izbitor cu cele ale *Bektaşî*-ilor.

93. Mişcare sprijinită de triburile kurde din provinciile răsăritene ale Anatoliei. Revolta din 1925 se datora, potrivit lui Geoffrey Lewis, „unui anume resentiment faţă de puterea turcă şi dorinţei de independenţă a kurzilor, dar poate fi atribuită şi sentimentelor religioase rănite prin revocarea ultimului calif. În replică, guvernul republican a ignorat elementul naţionalist kurd şi a atras atenţia asupra naturii reacţionare şi religioase a revoltei" (Lewis 1968, p. 101).

94. Insurecţia, vizând restaurarea califatului şi a „vechii ordini", începută în februarie 1925 şi implicând mase largi de oameni din *vilâyet*-ele Bingöl, Elâzığ şi Diyarbakır, a fost înfrântă la sfârşitul lunii aprilie şi s-a soldat cu represalii sângeroase. Liderul mişcării a fost executat, alături de alţi 46 de participanţi, iar lăcaşurile de dervişi din provinciile orientale au fost definitiv închise; numeroase familii din zonă au fost deportate în vestul Turciei şi supuse unei supravegheri severe.

95. Abû-'Abd-Allâh Ja'far as-Sâdiq (702/703-765), descendent al califului 'Alî, prin tatăl său, Muhammad al-Bâqir, şi, totodată, al califului Abû-Bakr, prin mama sa, ultimul imam recunoscut atât de către şiiţii duodecimani (imamiţi), cât şi de către cei septimani (ismailiţi), citat cu veneraţie şi de genealogiile (*isnâd*) sunnite. S-a remarcat prin ideea rezistenţei pasive în faţa califilor sunniţi şi prin promovarea principiului *qu'ûd*, potrivit căruia adevăratul imam nu trebuie să forţeze dobândirea puterii legale înainte de a-i fi sosit timpul legiuit, mulţumindu-se cu iniţierea propriilor discipoli. Este considerat, de majoritatea grupărilor şiite, drept cel mai important imam şi maestrul prin excelenţă al jurisprudenţei islamice (*fiqh*); i se atribuie cunoştinţe enciclopedice. Şiiţii duodecimani se autointitulau frecvent *Ja'fariyya* (tr. *Caferî*) atunci când îşi precizau apartenenţa sectară. S-a propus chiar, la un moment dat, ca ritului şiit, în general, să i se atribuie numele de *Ja'farî*, în situaţia în care reconcilierea celor două tradiţii, încercată de Nâdir Şâh, ar fi permis amenajarea, alături de cele patru *musallâ* – spaţii publice de rugăciune, în care se reunea, îndeosebi cu ocazia marilor sărbători islamice, întreaga comunitate – de la Mecca, destinate riturilor sunnite, a unei a cincea, destinată şiismului. Imamul Ja'far as-Sâdiq se bucura de o reputaţie deosebită şi printre populaţiile din Asia Centrală; în Hotan, de pildă, existau atât altare consacrate lui Ja'far as-Sâdik, cât şi un altar consacrat celui de-al şaptelea imam, Mûsâ-l-Kâzim, din a cărui spiţă se pretinde că ar fi descins Hâcı Bektaş (Brown 1968,

p. 246, n. 1 – H. A. Rose). Potrivit lui Julian Baldick (1993, p. 155), imamul beneficia de un altar şi în sudul Turkestanului de est, unde se susţinea că ar fi murit în cursul unei bătălii împotriva „păgânilor".

96. Muhammad b. ʻAlî, nepotul lui Husayn şi fiul lui ʻAlî, cunoscut sub patronimul Abû-Ja şi supranumit al-Bâqir „cel care cercetează în profunzime". S-a remarcat ca unul dintre cei mai însemnaţi colportori de *hadîţ*. La fel ca şi alţi membri eminenţi ai familiei sale, a fost implicat în viaţa politică, prin recunoaşterea ca imam de către unele grupări şiite. Participarea sa la istoria evenimenţială a islamului a fost, totuşi, minimă, de unde respectul cu care era privit în timpul vieţii – desfăşurată în întregime la Medina. Poziţia celui de-al cincilea imam a fost contestată, în epocă, de unele facţiuni şiite, care i se raliaseră fratelui său, Zayd, şi descendenţilor acestuia.

97. Este vorba de Muhammad, numit şi *al-Mahdî al-Muntazar*, „*Mahdî* cel aşteptat", *al-Qâ'im*, „Permanentul" (imamul permanent până la sfârşitul timpului) sau *sâhib az-zamân*, „stăpânul timpului".

98. Fiul imamului Jaʻfar as-Sâdiq, numit şi *al-ʻabd as-sâlih*, „slujitorul cel pios [al lui Dumnezeu]"; cunoscut şi sub patronime ca Abû-Ibrâhîm, Abû-l-Hasan sau Abû-ʻAlî. A fost cel de-al şaptelea imam al şiiţilor duodecimani. Deşi nu s-a implicat în viaţa politică, a fost permanent bănuit de subversiune de către autoritatea califală. Trimis, în cele din urmă, de Harûn ar-Raşîd la Basra şi, ulterior, la Bagdad, a murit în detenţie (799). Mormântul său, aflat într-un cimitir din împrejurimile capitalei irakiene, este la fel de venerat ca şi celelalte sanctuare ale şiiţilor. Era, se pare, un maestru al jurisprudenţei islamice, creditat cu cunoaşterea mai multor limbi, avea un pronunţat spirit justiţiar şi, evident, i se atribuie numeroase miracole. Venerarea celui de-al şaptelea imam şiit de către grupurile *Kızılbaş* (*Alevî*) se poate explica şi prin faptul că safavizii – care se sprijiniseră, la început, pe şapte clanuri turcmene din Ardâbil: *Ustaçlû*, *Şamlû*, *Tekkelû*, *Baharlû*, *Dûlkâdir*, *Afşâr* şi *Kacâr* – pretindeau că întemeietorul propriei dinastii, şeicul Ishâq Sâfî' ad-Dîn (m. 1334) descindea din cel de-al şaptelea imam şiit.

99. Mort în anul 818, în drum spre Bagdad, după ce fusese numit succesor al califului ʻabbâsid al-Mamûn, şi înhumat în imediata vecinătate a mormântului lui Harûn ar-Raşîd, acesta se remarca prin aleasa sa erudiţie şi prin pietatea exemplară. Şiiţii socotesc că moartea sa subită a fost consecinţa unei otrăviri – modalitate curentă de înlăturare a personajelor incomode, în epocă –, aserţiune de altfel neconfirmată; de aici, însă, veneraţia cu care este evocat, ca martir, în mediile heterodoxe.

II

Aspecte doctrinare şi efuziuni devoționale. Dincolo de metafizică, tentația sincretismului

Relaxare doctrinară, în context popular. Fundamente şi incertitudini

Ca şi alte ordine populare, *Bektaşîlik* nu se remarcă prin gradul înalt de elaborare al doctrinei. Literatura pur speculativă este aproape cu desăvârşire absentă din tradiția sa, iar cea catehetică se situează la un nivel mai degrabă modest, mizând în mod esențial pe imnurile devoționale (*nefes*), care constituie, de altfel, un capitol consistent, demn de explorat al literaturii turce înseşi. Nu este mai puțin adevărat că, prin chiar esența demersului său, sufismul reprezintă mai curând o formă de experiență personală decât un sistem de gândire unitar, riguros, cu aspirații filosofice. La limită, el poate fi privit ca un „sistem deschis", al cărui conținut şi ale cărui contururi se remodelează neîncetat, prin acumulări, dar şi prin renunțări succesive. Ramurile neregulate ale curentului *Bektaşî* ilustrează, pe de altă parte, aproape fără excepție, divorțul din ce în ce mai marcat dintre metafizică şi manifestările rituale – deloc neobişnuit în spațiul sufismului popular. Ruptura de nivel, distrugerea echilibrului firesc dintre cele două planuri poartă, de fapt, toate datele unui sufism degradat, oarecum negat în chiar substanța sa de mişcare spirituală, care se sustrage sau care alege să conteste cultul exagerat, dacă nu chiar tirania formelor rituale, fără a izbuti să li se sustragă întrutotul. În cazul de față, ne confruntăm, în mod evident, cu o doctrină sincretică, cristalizată mai degrabă ca urmare a condițiilor politice şi economico-sociale specifice, prin sedimentări permanente, decât prin dezbateri doctrinare, prin confruntări de curente sau opinii sincrone. Rezultatul firesc al acestui proces este nu atât o

doctrină elaborată, sistematică, cu eventuale sugestii livreşti, cât o învăţătură de tip tradiţional, puternic dominată de oralitate, cu numeroase accente mitologice. În general, nu se apelează la noţiuni clare, bine definite, ca să nu mai vorbim de concepte, ci la o succesiune de simboluri, care trădează, pe alocuri, nevoia de disimulare şi autoprotecţie şi al căror sens se poate modifica în timp, prin contactul cu alte tradiţii. Absenţa unui canon şi, poate, excesul de oralitate în transmiterea iniţiatică conduc şi ele, treptat, la alterare şi subiectivism pronunţat, la eclectism, la un gen de fragilitate, nu numai formală, ci şi informală; de aici, uşurinţa infiltrării ordinului, în diverse epoci, şi a deturnării lui în scopuri subversive. Dincolo de acuzele care i se aduc, întemeietorul ramurii congregaţionale regulate, Balım Sultân, a intuit probabil corect potenţialul autodistructiv al mişcării şi i-a temperat tendinţele centrifuge, prin normare şi rigoare instituţională, salvând-o, poate, de la o disoluţie timpurie.

Aprofundarea cadrului dogmatic care circumscrie tipul de devoţiune *Alevî-Bektaşî* este, oarecum, perturbată sau chiar obstrucţionată de extrema discreţie cu care înţeleg să se raporteze adepţii mişcării la fundamentele propriei credinţe. Acuzaţi constant de erezie şi ameninţaţi cu expulzarea sau represaliile cele mai dure, ei nu uită să precizeze, în cele mai neaşteptate contexte, că modul de viaţă care îi caracterizează este în deplin acord cu dogmele esenţiale ale islamului, cu normele sugerate de viaţa pioasă a Profetului şi a califului ‘Alî şi că, eventual, „ortodoxia”, în forma promovată de sunniţi, nu este decât o contrafacere ulterioară, datorată cercurilor omayyade[1] – suspiciune tipică pentru mediile (cu simpatii) şiite.

Ar trebui să mai consemnăm, poate, venind în întâmpinarea adevărului istoric, că aproape toate analizele privitoare la doctrina ordinului se referă, în mod evident, la cadrul ideologic târziu, impregnat de elemente şiite asimilate pe diverse căi, şi aproape deloc la formula iniţială, marcată de numeroase tato-

nări, de sugestii ideologice şi rituale preluate din mers, într-un mediu dominat de interferenţe multiple şi de inevitabila căutare a începuturilor. Perioada timpurie, documentată mai degrabă la nivel anecdotic decât conceptual, trebuie să fi fost foarte asemănătoare cu cea a altor grupări similare care proliferaseră în mediile turcmene la sfârşitul perioadei selgiukide – puternic marcată, cu alte cuvinte, de etica şi ierarhiile tribale, care aflaseră o nouă modalitate de exprimare în reţelele congregaţionale sufite. Diferenţele dintre structurile amintite erau minime şi determinate, în mare măsură, de tradiţiile şi de experienţele religioase anterioare ale comunităţilor care se plasau, ca şi odinioară, sub autoritatea unui *baba* charismatic, capabil să le reprezinte aspiraţiile şi interesele. Modificarea treptată a formulei tradiţionale urma să se producă nu numai sub înrâurirea predicatorilor religioşi cu alte afilieri sau a grupărilor religioase cu organizare asemănătoare, ci şi ca urmare a mutaţiilor dramatice survenite în stilul de viaţă al acestor populaţii, caracterizat, în principal, de pastoralism. O dată cu aceste mutaţii, funcţionalitatea multiplă a liderului, reperele vieţii liturgice, priorităţile şi contactele umane, relaţiile de autoritate aveau să fie supuse, la rândul lor, unei reconsiderări radicale. Reorientarea tranşantă a majorităţii grupurilor de populaţie supranumite *Kızılbaş* către şiismul duodeciman profesat de safavizi, survenită în secolul al XVI-lea – decizie care, înainte de a fi fost pur religioasă, avea un evident substrat politic – schimba complet datele problemei, ca şi relaţiile dintre ordinul regulat al *Bektaşî*-ilor şi facţiunile sale populare. Din ce în ce mai expusă influenţelor radicale ale grupurilor *Kızılbaş*, dar şi ale grupurilor heterodoxe care aflaseră, în timp, adăpost în rândurile sale, confreria – beneficiară a unui statut bine definit în societatea otomană – a început să-şi piardă, treptat, imaginea inofensivă şi, mai ales, capitalul de credibilitate, acceptând să se implice, ocazional, în acţiuni subversive cu pronunţat mesaj politic.

Particularități doctrinare şi sensibilități devoționale. Arcanele inițierii

Confreria *Bektaşî* şi ramurile sale se defineau, începând cu precădere din controversatul secol al XVI-lea, printr-un sistem de credințe şi practici religioase care nu erau, în sine, foarte originale, în măsura în care prezentau numeroase paralelisme cu diverse alte formule confesionale din Orientul Apropiat şi Mijlociu, dar care se distingeau prin modalitatea specifică de interpretare a unor simboluri şi prin maniera lor de articulare. Elementele distinctive ale acestui sistem erau: cultul consacrat califului (pentru şiiți, imamului) ‘Alî b. Abî-Tâlib, vărul şi ginerele Profetului – socotit manifestarea lui Dumnezeu pe pământ; preeminența aceluiaşi calif ‘Alî (asimilat cu aspectul esoteric al credinței islamice) asupra profetului Muhammad (asimilat cu aspectul exoteric al acesteia); adorarea unei treimi constituite din Dumnezeu („Adevărul”), Muhammad şi ‘Alî; venerația față de „Cei 12 Imami” (*Düvâzdeh-i Imâmân*), adorați şi de şiiții duodecimani, față de „Cei 5” (*Beşler*) – Muhammad, fiica sa, Fâtima, ginerele său, ‘Alî, şi fiii acestora din urmă, Hasan şi Husayn –, desemnați prin sintagma „Casa Profetului” (*Ehl-i Beyt*), față de „Cei 7” (*Yediler*) – respectiv, „Cei 5”, la care se adaugă Salmân al-Fârsî (Salmân-e Pâk) şi arhanghelul Gabriel –, față de „Cei 14 Inocenți Neprihăniți” (*On Dört Ma‘sûm-ı Pâk*) – fii ai imamilor, morți la vârste fragede –, față de „Cei 17 Purtători de Centură” (*On Yedi Kemerbeste*) – însoțitori sau, după o altă variantă, fii ai lui ‘Alî, inițiați chiar de către acesta –, față de „Cei 40” (*Kırklar*) – sfinții intercesori pentru umanitate, prezenți în toate tradițiile majore ale Orientului Apropiat şi Mijlociu. Printre numeroasele personaje istorice invocate în cursul ceremoniilor religioase sau al rugăciunilor se numără cel de-al şaselea imam şiit, Ja‘far as-Sâdiq – venerat şi de sunniți, pentru erudiția şi pacifismul său –, Hâcı Bektaş, fondatorul legendar al confreriei – socotit o

manifestare a califului ‘Alî –, Balım Sultân, patronul dervişilor celibatari, precum şi o întreagă pleiadă de dervişi, care au jucat un rol hotărâtor în etapa timpurie a colonizării balcanice, sub oblăduire otomană. Afilierea congregațională a multora dintre aceştia din urmă este mai degrabă neclară, însă se poate presupune că ei se înrudeau, tipologic, cu Hâcı Bektaş şi că erau foarte marcați de tipologia culturală turcmenă.

Doctrina *Bektaşî* (cu toate amendamentele pe care le suportă acest termen în contextul de față) poate fi definită ca panteistă şi permisivă, ceea ce explică succesul durabil de care s-a bucurat, în medii dintre cele mai diverse. Ea integra cu naturalețe credințe extrem de condamnabile din perspectiva teologiei sunnite, precum cea a manifestării lui Dumnezeu sub formă umană sau cea a metempsihozei – cu alte cuvinte, miza nu doar pe transcendență, ci şi pe o supărătoare, imposibilă, inacceptabilă (din perspectiva ortodoxiei islamice) imanență. Este posibil, însă, ca nu toate grupurile să fi împărtăşit în aceeaşi măsură concepțiile cu tentă eretică, ba chiar extremistă, ceea ce ar intra, oarecum, în logica de supraviețuire a ordinului – adept al principiului „unitate în diversitate”, pe tot parcursul existenței sale. Furia teologilor sunniți, dar şi a populației majoritare cu vederi conservatoare era provocată nu atât de practicile rituale specifice, care se desfăşurau cu oarecare discreție, cât de nerespectarea unor prescripții canonice fundamentale (precum cele 5 rugăciuni cotidiene sau postul din luna *ramadân*, de pildă).

Lirica devoțională şi rugăciunile *Alevî-Bektaşî* se remarcă prin invocarea obsesivă a triadei Adevărul[2]-Muhammad-‘Alî, care îmbracă aspectul unei tri-unități. De pildă:

> Întrebat de învățător care sunt ştiințele
> „Adevărul Muhammad ‘Alî”, eu rostesc.[3]
>
> Trei minuni pe lumea asta am iubit:
> Una este precum cea din inima mea[4]
> Alta este Muhammad, cealaltă – ‘Alî.[5]

Treimea Adevărul Muhammad ‘Alî este o [singură] lumină
Cel care rostește este Muhammad, cel care ascultă – ‘Alî;
Unul este Dumnezeu şi toți trei sunt Unul
Cel care rostește este Muhammad, cel care ascultă – ‘Alî.[6]

De remarcat, în ultimul exemplu, rolul activ atribuit lui Muhammad, ca vector al Revelației, şi cel pasiv care-l definește pe ‘Alî. Temelia triadei evocate mai sus rezidă în esența comună a elementelor sale constitutive: lumina, care este teofanie – prima mişcare „vizibilă”, perceptibilă a lui Dumnezeu către creație, Dumnezeul manifestat[7]. În viziunea confreriei, creația îşi are temeiul în misterioasa, ambigua dorință de autocunoaştere şi autocontemplare a Dumnezeului transcendent – abstract, îndepărtat, izolat, situat „dincolo de bine şi de rău”, într-o tulburătoare şi impenetrabilă solitudine. Procesul de autosondare al Ființei Divine presupune parcurgerea unor stadii succesive, care înseamnă, deopotrivă, declin voluntar, asumat – prin alienare –, şi progres pe calea dobândirii conştiinței de sine – prin plămădire şi, ulterior, prin contemplarea propriei creații. Momentul inițial al creației este precedat de Esența incongnoscibilă, imposibil de cuprins ori de imaginat de mintea omenească; este momentul Dumnezeului în Sine, Singur şi Unic, dincolo de orice idee de polarizare, despre care nu se poate face nici un fel de afirmație şi care, fără putința de raportare la ceva, nu este conştient de propriile-i latențe. Este faza în care posibilitatea creației este inerentă, nu şi manifestă. Se poate afirma, de altfel, că această posibilitate este „eternă”, în sensul că Absolutul conține, în mod permanent, posibilitatea manifestării. Dobândirea conştiinței de sine este condiționată nu atât de creație, în ansamblul său, cât de ascensiunea spirituală a Omului Perfect (ar. *al-insân al-kâmil*, tr. *kâmil insân*, *insân-ı kâmil*), care îi transmite lui Dumnezeu[8], la zenitul propriei evoluții spirituale, toate formele de cunoaştere umană, toate cunoştințele dobândite în virtutea statului său ontologic singular. Prin urmare, aşa cum se afirmă într-un imn *Bektaşî*, „pe om îl întregeşte Dumnezeu, iar pe Dumnezeu – omul”[9].

Inaccesibil ființei umane, indiferent de treapta sa de evoluție, Dumnezeul esențial este, aşadar, nevoit să-şi abandoneze postura caracteristică, să coboare din planul absolut transcendent care-l defineşte şi să ocupe o poziție inferioară, care-l înstrăinează de sine, dar prin care devine potențial cognoscibil. Spre deosebire de prima fază – definită prin transcendență absolută –, în cea de-a doua, Dumnezeul alienat dobândeşte o „identitate" mai precisă, el devine Demiurgul, Creatorul şi dă, astfel, naştere Universului. Dintr-un anumit punct de vedere, Demiurgul este diferit de Dumnezeul „autentic", esențial, primordial, unii exegeți văzând, pe bună dreptate, în această disociere posibile influențe gnostice. Acest al doilea Dumnezeu – cognoscibil doar pentru pneumatici, prin „scara" inițiatică, ascendentă a gnosei –, este Dumnezeul misticilor, „Adevărul", „Realitatea", în ciuda aspectului său de „surogat", de unde şi preferința evidentă a adepților sufismului pentru numele (atributul) divin *al-Haqq* (tr. *Hakk*) – de extracție coranică –, care exprimă esența acestei identități.

Printr-o succesiune de fenomene de esență emanatistă, acest al doilea Dumnezeu, „Plămăditorul", continuă procesul de alienare, generând Inteligența Primară (ar. *al-'aql al-awwal*, tr. *akl-i evvel*), care-i corespunde spiritului (*rûh*) lui Adam transcendent sau, potrivit unei alte versiuni, îl include şi pe acesta. Din Inteligența Primară derivă alte 9 „inteligențe" (*akl*), din care se plămădesc 9 „spirite" (*rûh*), care dau naştere, la rândul lor, celor 9 „paliere" ale cerului, din care derivă 4 „condiții" (*şart*) primordiale, care generează 4 „forțe" primare, a căror interacțiune se soldează, finalmente, cu apariția mineralului (*cevher*), ca formă primară, elementară a creației – cea mai îndepărtată de Dumnezeu. Mai departe, spre a-şi satisface nevoia de autocunoaştere şi a închide – în sens ascendent, de această dată –, cercul gnosei, Dumnezeu îl creează, pornind de la acest mineral şi parcurgând faze alambicate, de sublimare progresivă, pe Omul Perfect – singurul capabil de comunicare cu El.

Mineralele, plantele, animalele şi oamenii, care reprezintă tot atâtea trepte pe scara evoluției, se ivesc din conjuncția a două lumi distincte: lumea materială a trupurilor (*âlem-i ecsâm*) şi lumea imaterială a sufletelor (*âlem-i ervâh*). Mineralul dă naştere regnului mineral, din care se dezvoltă regnul vegetal, care generează, la rândul lui, regnul animal, din care se desprind, într-un târziu, printr-un inegalabil salt al creației, oamenii. Aceştia intră în rezonanță cu Dumnezeul creator, printr-o categorie pură de spirituali – cea a Oamenilor Perfecți[10] –, care întruchipează esența eterată a umanității şi, totodată, rațiunea profundă a creației universale. Dumnezeu beneficiază, în acest mod, de „transferul de informație" care survine în momentul apoteotic al „nunții mistice" – cel al revenirii sufletului Omului Perfect la sursa existenței sale – şi îşi contemplă toate formele de alienare, ajungând, astfel, la autocunoaştere şi autoevaluare. Desăvârşirea acestui proces presupune un număr indefinit de cicluri, cu manifestări inițiale şi finale asemănătoare; la capătul fiecăruia dintre ele, formele succesive de emanație revin la Creator şi se contopesc cu El. Sfârşitul unui ciclu se produce, teoretic, după miliarde de ani şi conduce la apariția unei noi „cópii" vizibile a lui Dumnezeu, a cărei structură este imposibil de anticipat de către făpturile umane, condiționate de propria matrice; fiecare dintre aceste „cópii" constituie, însă, un nou pas în procesul complex de autocunoaştere divină.

Bektaşî-ii susțin că Dumnezeul „secund", creator, coborât din înaltul imponderabil al condiției sale, va sfârşi prin a se edifica asupra potențialului de care dispunea încă din faza precosmică şi va reveni la Sine, se va „resorbi" în propria Esență – moment care va coincide cu distrugerea creației. Acesta va fi, de fapt, momentul cel mai autentic al Ființei Divine – momentul perfecțiunii şi al singurătății Sale absolute. Identificăm, aici, o formulă de apocatastază – concept relativ frecvent atât la filosofii, cât şi la teologii islamici, prin intermediul cărora a pătruns şi în sfera sufismului. În general,

însă, nu este foarte limpede cât de departe merge teoria amintită şi dacă etapa de suspendare a manifestării este sau nu urmată întotdeauna, în mod obligatoriu, de o nouă creaţie; pare însă un fapt acceptat că actul creaţiei este inerent naturii divine şi că interludiile sunt urmate de apariţia unor lumi noi. Întrebarea este dacă noua creaţie va urma acelaşi scenariu, dacă va parcurge aceleaşi trepte evolutive. Altfel spus, dacă omul se va regăsi sau nu în creaţiile viitoare. Din nou, nu este prea limpede. Mulţi nutresc însă convingerea că, la sfârşitul actualului ciclu cosmic, pactul dintre Dumnezeu şi om va fi rupt, aşa cum proroceşte Ibn ‘Arabî[11], marele metafizician al islamului; vor fi salvaţi de la dispariţie doar Oamenii Perfecţi, „iluminaţii”, din care nu va mai rămâne, distilată, decât Lumina Pură a Esenţei – simbol al subzistenţei eterne în El.

Se poate deduce, din cele expuse, că unul dintre conceptele centrale ale grupurilor *Bektaşî* – firesc, dacă avem în vedere genealogia lor sufită – este conceptul de Om Perfect sau Desăvârşit (*kâmil insân, insân-ı kâmil*) – fiinţa demnă de Dumnezeu, în sensul cel mai înalt al cuvântului. Omul Perfect este „Coranul vorbitor” (*Kur’ân-ı nâtık* sau *konuşan Kur’ân*) [12] – identificat, în ipostaza sa absolută, cu ‘Alî transcendent, a cărui manifestare istorică se bucură de o veneraţie fără egal printre *Bektaşî*-i şi printre membrii grupurilor confesionale înrudite. El este mai presus de „Carte” – dotat cu un discernământ supraomenesc, care-i permite să distingă binele de rău şi care-l îndreptăţeşte să suspende sau să modifice normele comportamentale prescrise de *Coran*, cu excepţia dogmelor fundamentale ale islamului[13]. Se poate afirma, prin urmare, că maestrul spiritual – socotit, la rândul său, o manifestare a lui ‘Alî – se situează şi el mai presus de toate canoanele şi că oralităţii îi revine un rol fundamental în transmiterea „tainelor”, ceea ce explică, alături de strategia discursivă accesibilă, succesul mişcării, chiar şi printre nomazii şi ţăranii anatolieni cei mai ignoranţi, cu resurse speculative modeste. Oameni Perfecţi au fost, în viziunea ordinului,

Muhammad, ‘Alî, Moise, Iisus, David, Hâcı Bektaş – cu alte cuvinte, marii lideri spirituali, mulți dintre ei recunoscuți ca atare în cele mai variate cercuri islamice; aceştia alcătuiesc, solidari peste epoci, lanțul neîntrerupt al gnosei.

Viziunii disociative de care aminteam mai sus i se datorează şi venerația rezervată câtorva „entități colective”, invocate insistent în cursul ceremoniilor religioase, dar şi în rugăciunile personale. Rațiunea evidențierii unora dintre ele nu este tocmai limpede. În cele mai multe cazuri, se poate presupune că ea derivă din caracterul lor exemplar – absolut, universal, mai presus de mode şi epoci, de vreme ce este vorba de trimişii lui Dumnezeu pe pământ –, şi că se mizează pe presupusele lor virtuți intercesoare şi apotropaice. Când este vorba despre descendenții direcți ai Profetului – care, potrivit credinței generale, îi perpetuează lumina, de esență divină –, această opțiune pare pe deplin justificată. Într-o asemenea situație se află, de pildă, grupul numit *On Dört Ma‘sûm-ı Pâk*, „Cei 14 Inocenți Neprihăniți”, asimilați de alizii anatolieni cu cei 14 fii ai imamilor duodecimani, morți, în diverse împrejurări, la vârste fragede. În mediile şiite ortodoxe, această formulă se referă, însă, la cei 12 imami veneraţi de duodecimani, cărora li se adaugă Profetul şi fiica sa, Fâtima.

În condiții similare sunt invocați şi *On Yedi Kemerbeste*, „Cei 17 Purtători de Centură” – nume generic atribuit de tradiție celor 17 tovarăşi sau fii ai califului ‘Alî, pe care acesta i-ar fi încins, simbolic, cu centura şi spada (demers cu evidente conotații inițiatice) şi cărora le-ar fi împărtăşit „la ureche” (procedeu specific transmiterilor inițiatice) câte unul dintre Numele / Atributele coranice ale lui Dumnezeu; rostite cu voce tare, în momentele cruciale ale bătăliilor purtate în numele islamului, aceste nume urmau să le asigure, fiecăruia, victoria şi protecția. Istoria de mai sus reînvie, desigur, amintirea perioadei combatante timpurii a islamului şi subliniază confluența sufismului cu o altă instituție inițiatică din Orientul Apropiat şi Mijlociu – cavalerismul de tip *futuwwa*. Într-adevăr,

aşa cum au demonstrat-o reputaţi specialişti[14], numărul 17, de inspiraţie şiită[15], este intens exploatat simbolic de tradiţiile corporaţiilor islamice (17 însoţitori iniţiaţi ai lui ‘Alî, 17 patroni fondatori ai corporaţiilor islamice iniţiate de Salmân-e Fârsî, 17 corporaţii majore etc.). Se presupune că el a pătruns în tradiţia *Bektaşî* prin intermediul unor membri ai organizaţiilor corporatiste anatoliene (*Ahîlik*), care au aflat un salvator refugiu în sânul ordinului, după prigoana declanşată împotriva lor de către otomani, ca urmare a atitudinilor şi chiar a acţiunilor prosafavide în care s-au lăsat antrenaţi în secolul al XVI-lea.

Invocaţi cu veneraţie în riturile *Bektaşî* sunt şi *Kırklar*, „Cei 40 [de sfinţi invizibili]”, participanţi la o agapă secretă, cu accente mitologice, prezidată de ‘Alî, în noaptea ascensiunii celeste (ar. *al-Mi‘râj*, tr. *Mi‘râc*) a Profetului – adunare care constituie prototipul reuniunii rituale (*cem*) a ordinului şi a subgrupurilor sale. Aceşti venerabili, a căror identitate istorică reală rămâne întotdeauna nedesluşită pentru contemporanii lor şi care constituie elita spirituală, dar şi ierarhică a iniţiaţilor musulmani de pretutindeni, sunt flancaţi de un cortegiu de 360 (366, potrivit altei variante) de sfinţi; alături de primii, cărora li se atribuie întotdeauna un caracter paradigmatic, aceştia alcătuiesc categoria „sfinţilor ocultaţi / nevăzuţi / invizibili” (*gâ’ip erenler*) sau a „oamenilor invizibilului” (*ricâl-i gayp*)[16] – sfinţi tutelari, pomeniţi în întreaga lume islamică pentru proprietatea de a-şi putea abandona trupul, colindând pământul şi veghind cu discreţie asupra creaţiei. Tradiţia acestor sfinţi are, cu siguranţă, rădăcini anteislamice; ea apare în diverse civilizaţii, inclusiv în spaţiul turcic din Asia Centrală[17].

Un potenţial Om Perfect este orice discipol (*mürît*), care poate sau nu să actualizeze, în persoana sa, potrivit propriei naturi, facultăţile latente cu care a fost înzestrată fiinţa umană încă de la crearea lumii – cu alte cuvinte, utilizând imagistica favorită a misticilor musulmani, care poate sau nu să-şi „lustruiască” inima, s-o facă aptă de reflectarea imaginii divine.

Această actualizare depinde de parcurgerea stadiilor / stațiilor prevăzute în nomenclatorul soteriologic al congregației, sub îndrumarea nemijlocită a unui maestru spiritual, așa cum se poate desprinde din versuri precum cele de mai jos:

> Dacă ai călăuză, devii Om;
> Dacă n-ai călăuză, rămâi animal.[18]

> Renunță la lume, o, suflete smintit,
> Du-te la un învățător, pașii cu cel sfânt ți-i împletește;
> Dacă porți în amintire privirea învățătorului,
> Treci dincolo de dualitate, cu Unul te petreci.[19]

Primul pas către regăsirea condiției precosmice a omului este „căința" sau „pocăința" (ar. *tawba*, tr. *tövbe*) – similară actului convertirii din alte tradiții religioase –, care echivalează cu conștientizarea originii transcendente a sufletului uman, „ferecat în trup ca într-o temniță". Ea antrenează, în mod necesar, un mod de viață corespunzător noii condiții a discipolului, renunțarea la anumite coordonate ale vieții profane, un legământ de castitate și sărăcie, mai mult sau mai puțin sever, de la o comunitate la alta. Un ordin regulat, de tip monastic, precum cel al *Bektaşî*-ilor, pune accentul pe ideea de austeritate și continență (cu forme mai radicale doar printre „celibatarii" congregației), pe câtă vreme comunitățile *Alevî*, compacte și influente îndeosebi în zonele rurale sau semiurbanizate, subliniază cu precădere aspectele etice ale demersului inițiatic.

În situația în care etapele preliminare ale inițierii au fost depășite cu succes iar motivația personală a discipolului este suficient de puternică, urmează parcurgerea celor 4 „porți" (*kapı*) și a celor 40 de „stații" (*makâm*) care definesc și ritmează traseul inițiatic – proces laborios, presupunând ani de privațiuni și de antrenament spiritual neiertător. Cei capabili să asimileze această învățătură graduală se confruntă, apoi, cu stadiile finale ale inițierii: cel al anihilării individuale (ar. *fanâ'*[20], tr. *fenâ'*) și cel al subzistenței în Dumnezeu (ar. *baqâ'*[21], tr. *bekâ'*); acesta din urmă este, implicit, stadiul Omului Perfect, al plenitudinii și al reintegrării în Ființă.

Tratatele sau cărţile de învăţătură sufită insistă cu predilecţie asupra penultimului stadiu – *fenâ'*, pragul de la care se produce saltul iluminativ şi la care fac aluzie majoritatea poeţilor mistici. În această etapă, diadele „Muhammad-'Alî" sau „ghid spiritual-călăuză" încetează să mai fie simple modele exemplare, lipsite de substanţa actualităţii. Complicatul drum străbătut de mistic se dovedeşte a fi, acum, doar o etapă pregătitoare pentru marea confruntare finală, pentru „nunta mistică". Aceasta din urmă presupune, la rândul ei, mai multe trepte: *fenâ' fi'ş-şeyh*, „anihilarea în maestrul spiritual", *fenâ' fi'l-pîr*, „anihilarea în maestrul fondator al ordinului", *fenâ' fi'r-resûl*, „anihilarea în Profet" şi *fenâ' fi'llâh*, „anihilarea în Dumnezeu" – stadiu care coincide, de fapt, cu cel următor, *bekâ' bi'llâh*, „subzistenţa în Dumnezeu"[22]. Stadiul *fenâ'*, care semnifică eliberarea de sub tirania materiei, pregăteşte triumful, apoteoza Omului demn de Dumnezeu:

> Vrednic de Adevăr este robul eliberat,
> Robul eliberat trebuie să-I aparţină Adevărului.[23]

Revenind la triada „Adevărul-Muhammad-'Alî", vom constata că profetul Muhammad – care, potrivit unei „tradiţii sacre" (ar. *hadîṯ qudsî*), este „cauza şi scopul creaţiei" –, ocupă o poziţie mediană în formula dogmatică a confreriei, căci misionarea Profetului islamului marchează, pentru şiiţi, „amiaza", „miezul zilei", respectiv echilibrul exoteric / esoteric; imediat după petrecerea sa din lume începe coborârea, declinul spre seară, „revenirea în noaptea esoterismului, ciclul *walayat*-ului pur", al cărui prim reprezentant a fost imamul 'Alî[24]. Receptacol absolut al Revelaţiei divine, „pecete a profeţilor", Muhammad este Califul prin excelenţă, reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ, filtrul prin intermediul căruia Fiinţa Divină îşi contemplă şi protejează creaţia. Prototip al „musulmanului perfect", sinteză şi, deopotrivă, actualizare a tuturor disponibilităţilor cu care a fost înzestrată fiinţa umană în etapa precosmică, Muhammad devine, în chip firesc, direcţia

simbolică (*kıblegâh*) spre care se orientează sufletul credinciosului *Bektaşî* în timpul rugăciunii, substituindu-se – printr-un proces fără îndoială profund vinovat din perspectiva dogmaticii sunnite – Ka'bei meccane: această substituție, care subliniază delimitarea şi disidența, este interpretată de musulmanul ortodox ca un intolerabil atentat la unitatea comunității islamice, de unde şi violența reacțiilor sale. Fizic vorbind, adepții *Bektaşî* în stare de rugăciune nu se orientează către Mecca, ci către proprii lor coreligionari, pornind de la ideea ascendentului omului asupra restului creației, a punctului inefabil din inima sa în care se poate produce iluminarea, revelația Unicității Ființei, a identității esențiale dintre Dumnezeu şi cosmos. Dar, afirmă Ibn 'Arabî[25], doar inima Omului Desăvârşit, care a depăşit multiplicitatea formală, pluralitatea, care s-a curățat de „rugina" lumii şi a atins plenitudinea este suficient de limpede şi, prin urmare, capabilă să reflecte Realitatea, în vreme ce în inimile majorității ființelor umane, cufundate în somnul ignoranței şi voalate de opacitatea existenței concrete, acest potențial rămâne pasiv, nemanifestat. Din conştiința acută a propriei zădărnicii izvorăşte, în spiritele înzestrate cu înțelegere superioară, aspirația chinuitoare de a sparge zăgazurile condiției umane superficiale, de a percepe sensul expulzării omului în lume. Muhammad – „intercesorul", „istmul", „cratima" –, pasiv în raport cu Dumnezeu, însă activ în raport cu cosmosul, este cel care, devenit vector al Revelației divine, o dezvăluie umanității, adresându-i-se potrivit capacității sale de înțelegere şi asimilare. Muhammad este, în toate privințele, musulmanul „treaz" sau, mai degrabă, „trezit", orientat către sens – un etalon comportamental, care se cere urmat fără şovăire. De aceea, multe formule devoționale invită la o *imitatio Dei*, sub forma unei *imitatio Mohammedi* – unica accesibilă omului. (Am putea afirma, de altfel, că esența formulei devoționale a *Bektâşî*-ilor este: „a-l urma pe Muhammad, a-l slăvi pe 'Alî".) Menținerea stării de veghe sau de „trezie" spirituală echivalează cu sporirea capacității de percepție teofanică:

M-am trezit din somnul indolenței, mi-am deschis ochiul sufletului.[26]

Au fost săvârșite jertfele și rostită rugăciunea,
M-am trezit din somnul indolenței.[27]

M-am trezit din somnul indolenței, mi-am deschis ochiul sufletului.[28]

În textele devoționale *Bektaşî*, Muhammad este supranumit „căpetenia celor două lumi, gloria lumii [acesteia]" sau „căpetenia profeților"; lideri spirituali cu rol asemănător pentru grup sunt, însă, și „căpeteniile din Turkestan" – adică maeștrii spirituali din Asia Centrală, în frunte cu Ahmet Yesevî[29] –, precum și Husayn („căpetenia credinței noastre"), martirul de la Kerbalâ'.

Între nostalgia luminii divine şi paradigma alidă

Ca și alte grupări șiite sau cu simpatii șiite, *Bektaşî*-ii nutresc convingerea că Muhammad și 'Alî provin din aceeași lumină divină, receptată prin intermediul strămoșilor lor comuni, coborâtori din stirpea adamică. Această lumină li s-ar fi transmis apoi fiicei Profetului, Fâtima, și celor 12 imami, descendenți ai Fâtimei și ai lui 'Alî, astfel încât cei din urmă sunt percepuți, la rândul lor, ca „ființe de lumină". Calitatea de profet a lui Muhammad este compensată, în viziunea unor factțiuni alide, de vastitatea și profunzimea excepțională a cunoștințelor esoterice deținute de 'Alî, prin intermediul căruia Dumnezeu își îmbogățește imaginea de ansamblu despre sine și care constituie întruparea cea mai convingătoare a Omului Perfect. 'Alî este, însă, deopotrivă, depozitarul întregii cunoaș-teri deținute de Muhammad, inclusiv al „cuvintelor" rostite de Profet în cursul transelor sale extatice și reunite, ulterior, în *Coran*.

Rugăciunile *Alevî-Bektaşî* fac frecvente referiri la *nûr-u nebi*, „lumina Profetului"; lumina divină este supranumită *nûr-ı mutlak*, „lumina absolută", iar lumina lui 'Alî, *nûr-ı vilâyet*,

lumina „prieteniei intime cu Dumnezeu”, „lumina sfinţeniei”. Se face, astfel, aluzie la identitatea esenţială a celor trei elemente constitutive ale triadei venerate de confrerie, dar şi la aspectul bipolar al Realităţii profetice eterne (temă şiită prin excelenţă): cel exoteric, care şi-a avut manifestarea terestră finală în Muhammad, „pecetea profeţilor” (ar. *al-ẖâtam an-nabiyyîna*), şi cel esoteric – graţie căruia continuă, de fapt, istoria religioasă a umanităţii –, a cărui epifanie terestră a fost califul ‘Alî.

Faptul că Muhammad şi ‘Alî sunt concepuţi ca solidari, ca aspecte diferite ale aceleiaşi Realităţi eterne, uniţi printr-o relaţie pur spirituală încă din perioada precosmică şi participând la o hieroistorie, este marcat prin frecventa alăturare a numelor lor, în cuprinsul formulelor devoţionale; unele dintre acestea menţionează chiar „intercesiunea lui Muhammad ‘Alî”, ceea ce denotă faptul că cei doi sunt receptaţi, aşa cum se întâmplă şi în cazul elementelor constitutive ale treimii, ca o unitate binară.

Printre adepţii *Alevî*, ca şi printre adepţii altor confesiuni cu simpatii ori influenţe şiite, centrul de greutate al cultului se deplasează asupra lui ‘Alî, supranumit, la fel ca şi ceilalţi imami din stirpea sa, „Şahul”. Majoritatea covârşitoare a rugăciunilor nu mai debutează, prin urmare, cu formula islamică de consacrare *bi-smi Allâh*, „în numele lui Dumnezeu”, ci cu *bi-smi Şâh*, „în numele Şahului”. Profund ataşaţi „Casei Profetului” şi, îndeosebi, „Casei lui ‘Alî” – privită ca victimă a necruţătorului clan omayyad –, alizii anatolieni socotesc imposibilă reconcilierea cu sunnismul şi cu structurile sale oficiale, practicând cu obstinaţie blamul ritual (*teberrâ*) la adresa duşmanilor lui ‘Alî, contrapus dragostei ardente, neobosite (*tevellâ*) faţă de calif şi de descendenţii săi.

Califul ‘Alî este adeseori supranumit „paharnicul apei paradisiace” (*sâki-i Kevser*). Acest supranume face aluzie la reuniunea secretă a celor 40 de sfinţi invizibili (*Kırklar*), la care ar fi participat şi Profetul, în timpul ascensiunii sale nocturne; cu acest prilej, ‘Alî l-ar fi iniţiat în misterele extazului divin,

apelând la adjuvante precum consumul de „euforizante”[30] şi dansul extatic (*semâ’*). Cei 40 de sfinți apotropaici sunt invocați, de altfel, constant în timpul ceremoniilor religioase *Alevî-Bektaşî*, în care li se solicită „înalta mijlocire”. ‘Alî devine, în acest context, „locul mătăniilor credinciosului” (*secdegâh*), în vreme ce Muhammad, în calitatea sa de *kıblegâh*, orientează întreaga rugăciune.

Pe de altă parte, în vreme ce Muhammad este maestrul spiritual (*mürşit*) incontestabil, punctul fix pe cerul devoțiunii, ‘Alî este „călăuza” (*rehber*), mistagogul, candela care pâlpâie în obscuritatea esoterismului; în unele manuscrise *Bektaşî*, postúrile celor doi lideri spirituali sunt inversate, însă asemenea dezvoltări sunt mai degrabă atipice, propunându-şi poate – fără succes – să disimuleze sau să atenueze dimensiunea şiită a ideologiei *Bektaşî*. În cursul ceremoniilor de inițiere – care, să nu uităm, implică o moarte simbolică, urmată de revenire la viață –, maestrul spiritual (*mürşit*) îl întruchipează pe tatăl postulantului, iar „călăuza” (*rehber*) i se substituie mamei acestuia. Este vorba, fără doar şi poate, de o aluzie transparentă la ideea de inițiere văzută ca a doua naştere sau ca re-naştere. Acesta este, de altfel, şi sensul unei vechi formule turceşti, cu sugestii inițiatice, pronunțate cu acelaşi prilej: *atam Gök, anam Yer*, „tată îmi este cerul, mamă – pământul”. Cel născut din conjuncția cerului cu pământul este structural capabil de o viziune globalizantă, deoarece se plasează la întâlnirea verticalei cu orizontala, acolo unde devine posibilă comunicarea între nivelele, aparent disjuncte, ale aceleiaşi realități.

Exemple precum cele de mai sus sugerează că Muhammad este asociat, îndeobşte, cu vizibilul, exotericul, masculinul, lumina, soarele, principiul dinamic, expansiunea, în vreme ce ‘Alî ilustrează polul opus: invizibilul, esotericul, femininul, întunericul, luna, principiul pasiv, contracția[31]. Tipul de relație dintre cei doi evocă polaritatea principiilor *yin* / *yang* din

spațiul cultural chinez – concomitent opuse şi complementare, neputând exista, nici unul, în mod izolat. Avers şi revers, ipostaze diferite ale Realității profetice eterne[32] – reprezentând aspectul exoteric şi cel esoteric al aceluiaşi principiu –, Muhammad şi ‘Alî sunt şi nu sunt, prin urmare, o diadă, din perspectiva aceluiaşi principiu al complementarității contrariilor.

Unul dintre cele mai răspândite simboluri ale califului ‘Alî în spațiul turcic este cocorul. Semn al vieții eterne, acesta este adeseori conceput ca o manifestare a lui ‘Alî şi, prin urmare, a divinității, de vreme ce ‘Alî (cel transcendent, nu cel istoric) este manifestarea mundană (*mazhar*) a lui Dumnezeu. Or, în lumea chineză (dar şi la alte popoare din Extremul Orient, precum coreenii şi japonezii), cocorul trece drept o pasăre solară şi figurează printre viețuitoarele purtătoare ale principiului *yang* (în virtutea acestui fapt, este şi unul dintre mijloacele predilecte de locomoție ale „nemuritorilor”), ceea ce evocă, din nou, ideea complementarității principiilor evocate. Mai mult, asistăm la o modificare de polaritate (transformarea lui *yin* în *yang*, orice simbol masculin sau feminin înglobând şi caracterul opus), la o fază de expansiune, de dinamizare şi dilatare a lui *yin*, care indică ieşirea din spațiul circumscris al esoterismului. Printr-un demers de factură similară, ‘Alî dobândeşte, în viziunea adepților *Bektaşî* şi, dintr-o perspectivă mai largă, în cea şiită, un vizibil ascendent asupra Profetului. Pornind de la această evoluție, se presupune că prototipul lui ‘Alî era o veche divinitate solară – supoziție confirmată de simbolurile sale predilecte, care sunt, la rândul lor, animale solare: leul (‘Alî este supranumit Haydar, „leul”), berbecul, cocorul. Irène Mélikoff găseşte o confirmare a acestui substrat în satele *Alevî*, unde ‘Alî este identificat cu soarele la răsărit şi unde i se adresează rugăciuni în fiecare dimineață, aşa cum se proceda cu soarele şi în Asia Centrală, în perioada preislamică:

> El [‘Alî] a apărut din solarizarea Ființei supreme, Gök-Tengri, zeul-cer al vechilor turci.[33]

Originea exactă a corespondenței la care ne refeream mai sus – cultivată cu insistență în contexte rituale dintre cele mai diverse –, este greu de stabilit cu acuratețe. În spațiul turcic, cocorul este exploatat simbolic atât în șamanism, cât și în buddhism; există chiar supoziția că sursa de inspirație a ceremonialurilor șamanice care apelau la cocor ca la un tip de vehicul celest se află, de fapt, în buddhismul profesat de unele grupuri din acest spațiu. La fel de popular printre populațiile central-asiatice era și motivul ornitofaniei, ale cărui forme predilecte de manifestare erau cocorul[34], porumbelul (adeseori, alb) și șoimul. Este foarte probabil ca particularitățile solare ale „personajului" 'Alî să fi fost inspirate și de contactele cu spațiul cultural iranian, cu care civilizațiile turcice s-au aflat în contact – inițial, sporadic, apoi din ce în ce mai sistematic – încă din timpuri foarte vechi.

Ritualuri precum *Turna semahı*, „dansul cocorului" – inclus în ceremoniile religioase *Alevî* din diverse regiuni ale Turciei –, sunt încă puternic marcate de mentalitatea și motivele rituale ancestrale[35]. Iată, de pildă, secvența introductivă a versurilor care însoțesc un asemenea dans tematic din zona Urfa (sud-estul Turciei) [36]:

Colinzi, rotindu-te, această lume;
Ai ajuns, oare, pe meleagurile Bagdadului, cocorul meu?
Ai văzut-o, oare, pe maica Fâtima[37] în orașul Madâ'in[38]?
Acolo se află mormântul ei, cocorul meu.

Și noi I-am răspuns „Da!" Maiestuosului[39],
Am dobândit credința, ne-am încredințat sfântului –
Imamului 'Alî, din marea Najafului[40];
Te-ai închinat, oare, mării acesteia, cocorul meu?

Te-ai dus, oare, la Salmân[41], în orașul Madâ'in?
Ai văzut, oare, mormântul lui Kâzim[42], de la Bagdad?
Ți-ai plecat, oare, capul, te-ai prosternat pe-al său prag?
Ai devenit, oare, robul mărturisirii, cocorul meu?

Martirul eliberat nu putrezește-n țărâna de la Kerbalâ'[43];
De nu-i îngăduie Domnul, nu se poate ridica și pași;
Sângele imamului Husayn[44] nu se zvântă;
L-ai zărit, oare, pe martirul martirilor, cocorul meu?

Ridică vălul preasfântului Iov:
În trup sălășluiesc doi viermi – spre care dintre ei înclinați, oare?
Pe unul îl învăluie mătasea, pe celălalt, mierea;
Le-ai pătruns, oare, taina, cocorul meu?

Behlûl[45] își zidea casă pe pământ,
Mormântul și-l zări în tăriile Paradisului;
La adunarea sfinților, eu sunt Kûl Yûsuf;
Ai fost, oare, la adunarea Celor 40, cocorul meu?

Uways al-Qaranî[46] rătăcea pe meleagurile Yemenului,
Și-a închinat viața căii celor 12 imami;
Oare când va sosi imamul al-Mahdî[47]
Și în ce chip se va ivi – ai întrebat, oare, cocorul meu?

Sunt Kûl Hüseyin și spun: „Să mergem la Domnul!
La lăcașul Său ajunși, să ne închinăm Lui;
Să ne jertfim viața, spre a-l zări pe Șah!";
L-ai zărit, oare, și tu pe acel sultan, cocorul meu?

Iată un alt poem de inspirație similară, compus, de această dată, de Pîr Sultân Abdâl[48]:

Pe când veneați de pe tărâmul Yemenului,
Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu 'Alî?
Rotindu-vă în aer, dănțuind,
Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu 'Alî?

Când Șahul meu a nimicit cetatea Haybar[49],
În vreme ce mulțimi de Yazîd stăteau și priveau,
Când Muhammad Mustafâ s-a ridicat la ceruri[50],
Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu 'Alî?

Cine a văzut urma peștelui în apă,
S-a plecat și-a sărutat ochii lui Qanbar[51];
Unde ascultă, oare, 'Alî viersul dragostei?
Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu 'Alî?

Dănțuind în aer, rotindu-vă,
Sorbind din a Paradisului licoare,
În vreme ce Muhammad alege trandafirul şi busuiocul,
Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu ‘Alî?

Calea Legii a deschis-o Muhammad,
Popasul Căii l-a ales ‘Alî,
Mulți desăvârșiți au trecut prin încăperea aceasta[52];
Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu ‘Alî?

Sunt Pîr Sultân, ce rostește: „Loveşte-l pe cel păcătos!”;
Limba mea veşnic pe Dumnezeu îl invocă;
Sultan al neamului Celor 12 Imami –
Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu ‘Alî?

Calitatea esențială a califului (imamului) ‘Alî – cea de deținător al esotericului – este sugerată, simbolic, de *nûr-u ‘Alî*, „lumina lui ‘Alî”, sau *nûr-u dâ’im*, „lumina perpetuă” – lumânare plasată, în cursul ceremoniilor religioase, în stânga vetrei (*ocak*[53]). Partea stângă, care aminteşte de poziționarea fizică a inimii[54] – organul percepției teofanice, în care subzistă o particulă din lumina divină – dobândeşte, aşadar, o valoare subtilă superioară dreptei, al cărei primat se menține, totuşi, în ansamblul civilizației islamice.

Treimea „Adevărul-Muhammad-‘Alî” este simbolizată, la nivelul scenografiei rituale, printr-o candelă din bronz cu trei fitile, care arde, asemenea celei din *Versetul Luminii*[55], cu ulei de măsline şi care este numită *kânûn-ı evliyâ çırağı*, „lumânarea / lumina canonului sfinților”. În timpul ceremoniilor religioase (*âyin-i cem*, *‘ayn-ı cem* sau *âyin-i Cemşîd*), această sursă de lumină este aşezată în fața unui podium cu 4 trepte, numit *çırağ tahtı*, „podiumul lumânărilor”, *taht-ı Muhammad*, „podiumul lui Muhammad” sau *taht-ı gadîr-u Humm*, „podiumul de la Gadir al-Humm”[56].

Bektaşî-ii acordă, după cum lesne se poate observa, o atenție particulară simbolismului diverselor surse de lumină utilizate în cursul ceremoniilor religioase – atitudine care atestă

supraviețuirea unor rudimente de „teologie a luminii" chiar şi în sistemele sufite mai puțin înclinate către cultivarea sau exacerbarea aspectelor speculative. Lumânarea plasată în „vatră"[57] simbolizează lumina primordială, după cum se poate deduce din *Versetul Luminii*, rostit de oficiantul ceremoniei după aprinderea progresivă a tuturor surselor de iluminat cu care este prevăzut oratoriul. Aşa cum vom avea prilejul să constatăm şi în capitolul consacrat particularităților rituale ale grupurilor *Bektaşî* şi *Alevî*, prima dintre lumânările aprinse în această împrejurare de la lumina-sursă situată în *ocak* se numeşte „ghidul, călăuza" (*delîl*) şi reprezintă Spiritul – prototip al manifestărilor profetice –, cu dublul său aspect: esoteric şi exoteric[58]. Această „lumină primordială" serveşte apoi la aprinderea candelei din bronz cu trei fitile; ei i se adaugă, pe rând, alte 11 lumânări, numite *tâlip çırağları*, „lumânările / luminile postulanților" – simboluri ale imamilor duodecimani.

Lumina situată în centrul simbolic al ritualului evocă, desigur, lumina divină, căci, deşi nu se identifică total cu Lumina, Dumnezeu este *şi* Lumină[59]. Pe de altă parte, lumina care străluceşte în întuneric sugerează, în imaginarul sufit, acel punct din inima credinciosului – conceptă, desigur, nu sub aspectul său pur fizic, ci ca organ al cunoaşterii spirituale –, în care se produce iluminarea, revelația imanenței, descoperirea cosubstanțialității cu Realitatea eternă[60]. Acel punct luminos ascuns în centrul inimii, acel „ochi al sufletului" (căci ochiul este organul exclusiv, privilegiat al percepției luminoase) poate fi deschis („trezit"[61]) prin gnosă şi prin ceremoniile religioase, ale căror repere esențiale sunt rugăciunea (*gülbank*, *tercümân*) şi dansul mistic (*semâ'*); acesta din urmă nu este altceva decât o formă particulară de *dikr* (tr. *zikr*), de „rememorare" a lui Dumnezeu. Ceremoniile religioase mențin şi actualizează neîncetat legătura dintre cer şi pământ, pactul primordial dintre Dumnezeu şi umanitate, perpetuând, prin starea de comuniune pe care o fundamentează, echilibrul delicat al cosmosului.

Tri-unitatea „Adevărul-Muhammad-‘Alî” aminteşte, prin funcţionalitatea sa, de stâlpul cosmic, de-a lungul şi prin mijlocirea căruia se produce confruntarea divinității cu propria creație, printr-o mişcare de translație cu dublu sens: descendent, prin Revelație, şi ascendent, prin gnosa edificatoare; funcția de mediere între cele două planuri îi revine, din nou, Spiritului. Formula de mai sus este reluată şi la nivelul unei alte triade, derivată din cea paradigmatică: triada constituită de discipol, călăuză şi maestrul spiritual (*mürît-rehber-mürşit*). Cel din urmă (*baba*, în *Bektaşîlik* şi *dede*, în *Alevîlik*) îl reprezintă, simbolic, pe profetul Muhammad, iar cel de-al doilea, pe califul ‘Alî. Am văzut, pe de altă parte, că, în cursul ceremoniei de inițiere, maestrul spiritual este reprezentantul simbolic al tatălui, iar „călăuza” – al mamei discipolului, ceea ce conduce, din nou, la ideea identificării lui Muhammad cu elementul masculin (exoteric) şi a lui ‘Alî cu cel feminin, matricial (esoteric), specifică grupurilor la care ne referim. Triadei i se adaugă, ulterior, diada maestru spiritual-discipol, a cărei solidaritate internă este asigurată de „pactul” dintre cele două părți contractante. Acest pact (ar. *bay‘a*, tr. *bey‘a*, *bey‘at*, *bî‘at*) este o reactualizare a pactului primordial, încheiat în faza precosmică între Dumnezeu şi sufletele umane preexistente în cer, ale cărui repere modelează în permanență raportarea credinciosului musulman la dogmele şi la obligațiile rituale ale propriei religii. El nu poate fi rupt prin voința unilaterală a discipolului, care rămâne în întregime la dispoziția maestrului.

Modelul triadei se regăseşte aidoma şi la alte nivele ale discursului dogmatic, oricât de nesistematic este acesta; el se reflectă, de pildă, în tri-unitatea „Dumnezeu-Cosmos-Om” (sau „Dumnezeu-Macrocosmos-Microcosmos”), ca şi în tripla ipostază a lui Dumnezeu – cea de Creator, de Apărător şi de Nimicitor al Universului.

Lăcaşul principal al ordinului, de la Hacıbektaş, preia şi el, din perspectiva arhitecturii sacre, structura triadică specifică reperelor dogmatice. Nucleul esoteric al Legii revelate

(ar. *Šarî'a*, tr. *Şerî'at*) este protejat, simbolic, de cele 3 curți concentrice, astfel încât prima poartă – cea exterioară, prin care se pătrunde în perimetrul aşezământului propriu-zis – poate fi identificată cu poarta de acces în ordin (*tarîkat kapısı*), cea de-a doua – intermediară –, cu poarta de acces către gnosă (*ma'rifet kapısı*), iar cea de-a treia – ultima –, cu poarta de acces către esența gnosei (*hakîkat kapısı*)[62]. Prima dintre porțile amintite în canoanele ordinului – *Şerî'at kapısı* – este „poarta" pe care pătrunde musulmanul încă de la naştere, când i se rosteşte la ureche formula chemării la rugăciune, dar prin care poate pătrunde, pe de altă parte, prin convertire, orice ființă umană. În plan simbolic, dar şi strict spațial, ea nu poate fi eludată, de vreme ce în confrerie nu sunt acceptați, teoretic, decât musulmanii[63]; simbol al exotericului, ea este cea care potențează şi, de fapt, condiționează accesul la esoteric.

Cele 3 curți concentrice ale lăcaşului principal (să reamintim că cercul este un simbol recurent al cerului şi, deopotrivă, al protecției) pot fi privite, la fel de bine, ca o figurare în plan terestru a tri-unității „Adevărul-Muhammad-'Alî". Ele sugerează o imagine psihagogică, o mandala, curtea exterioară trimițând la sensul literal al *Coranului*, cea mediană – la cel alegoric, iar cea interioară, cuprinsă şi disimulată de celelate – la cel anagogic. Ni se pare superfluu să precizăm că întregul complex arhitectonic se situează în centrul simbolic al lumii şi că parcurgerea completă a orizontalei asigură accesul la centru – locul în care verticala întâlneşte orizontala şi în care se produce revelația.

Dacă lirica devoțională *Alevî-Bektaşî* stăruie îndeosebi asupra tri-unității „Adevărul-Muhammad-'Alî" sau asupra cuplului „Muhammad-'Alî", diversele rituri verbale vehiculate în timpul ceremoniilor fac frecvent referire şi la întemeietorul convențional al ordinului, Hâcı Bektaş Velî. Invocarea numelui său este însoțită de numeroase apelative şi epitete: „polul lumii" (*kutb-ı âlem*), „polul sfinților" (*kutb-ı evliyâ*), „polul gnosticilor" (*kutb-ul ârifîn*), „şahul cel mai mărinimos" (*şah-ı*

ekrem), „viața eternă” (*hayat-ı müdâm*), „protectorul celor aleşi şi al celor umili” (*destgîr-i hass ü âmm*)[64], „refugiul adepților” (*melce-i mülâzım*), „templul luminos” (*heykel-i nûrânî*), „sprijinul iluminaților” (*gavs ül-vâsılîn*), „întemeietorul nostru” (*pîrimiz*), „maestrul nostru” (*üstadımız*), dar şi „ființa desăvârşită” (*zât-ı tam*)[65]. De remarcat că expresii precum cea din urmă (*zât-ı tam*)[66] se asociază, în astfel de formule rituale, doar cu persoana întemeietorului ordinului, perceput într-un plan afectiv sensibil diferit de cel rezervat Profetului şi imamilor duodecimani; aceştia apar adeseori ca nişte figuri mai degrabă hieratice, plasate într-un gen de metaistorie şi supuse unui intens proces de mitologizare. În calitatea sa de „ființă desăvârşită”, Hâcı Bektaş Velî este depozitarul cunoaşterii esoterice, al gnosei, al tehnicilor soteriologice; el reuneşte, în persoana sa, „lumina profeției” (atribut al profetului Muhammad) şi „taina sfințeniei” (deținută de califul ‘Alî), el este „istmul” (ar. *barzah*) care menține legătura dintre exoteric şi esoteric, înscriindu-se într-o genealogie charismatică (*silsila*) ale cărei rădăcini urcă, pe firul timpului, până la persoana fondatoare a Profetului.

În virtutea atributelor cu care este înzestrat, Hâcı Bektaş Velî este „polul” (ar. *qutb*, tr. *kutup*) spiritual al vremii sale; în jurul său gravitează întreaga comunitate – o comunitate al cărei prototip exista încă din perioada precosmică, asemenea prototipului comunității musulmane în întregul ei:

> Încă din eternitate sunt capetele noastre jertfite Şahului,
> Cei 12 Imami sunt al spânzurătorii noastre stâlp,
> Noi suntem martirii, căpetenie ne este ‘Alî.[67]
>
> De arcanele, de calea desăvârşiților,
> Încă din eternitate ne-am îndrăgostit – o, sfinților![68]

În calitatea sa de „pol”, Hâcı Bektaş Velî se află, cu siguranță, în centrul lumii – acolo unde devine posibilă comunicarea cu Dumnezeu. El îşi asumă, prin urmare, statutul de intermediar, de mijlocitor, de intercesor pentru propria

comunitate, date fiind virtuțile sale de „sfânt” (*velî*), și beneficiază de ascendentul privilegiaților care au atins starea de intimitate spirituală cu Dumnezeu. Hâcı Bektaş este prezentat de genealogiile legendare ale congregației ca descendent al celui de-al șaptelea imam șiit, Mûsâ-l-Kâzim[69], ocupând adeseori, în lanțurile inițiatice, postura celui de-al optulea imam; în asemenea cazuri, el i se substituie, așadar, imamului ar-Ridâ. Cifra 8 deține, de fapt, o încărcătură simbolică cu totul aparte în literatura devoțională, ea apărând chiar mai frecvent decât 12 în documentele din perioada timpurie a confreriei. Pe de altă parte, textele *Bektaşî* susțin cu consecvență credința în metensomatoză, de unde ideea că Hâcı Bektaş Velî a fost, de fapt, încarnarea califului ‘Alî și a beneficiat de întreaga cunoaștere esoterică atribuită de tradiție acestuia. Unii exegeți ai ordinului apreciază chiar că Hâcı Bektaş se comportă ca un imam ismailit, de vreme ce consideră că Omul Perfect (*kâmil insân*) trebuie să decidă asupra caracterului pozitiv sau negativ al actelor și atitudinilor propriilor discipoli, fiind autorizat să suspende, în această calitate, toate normele sociale și riturile prescrise, cândva, de Muhammad pentru comunitatea sa, în acord cu condițiile concrete ale epocii, și să stabilească noi norme și forme de cult, adecvate mediilor vizate de predicația sa.

Tradiția ordinului insistă asupra legăturii dintre Hâcı Bektaş, Muhammad și ‘Alî – legătură care evidențiază o altă structură triadică, cu relevanță rituală complexă. „Trinități” asemănătoare apar – în mereu alte alcătuiri, care mărturisesc câte ceva despre istoria comunității respective – și în alte sisteme religioase sincretice din Orientul Apropiat și Mijlociu. Este de remarcat, de altfel, răspândirea excepțională a formulelor ternare în sisteme religioase foarte diverse. Elocvent se dovedește, în acest sens, și corpusul de legende hagiografice *Vilâyetnâme*, „Cartea sfințeniei / prieteniei [cu Dumnezeu]”, sau *Manâkıb-ı Hâcı Bektaş-ı Velî*, „Legendele lui / privitoare la Hâcı Bektaş-ı Velî”, la care ne-am mai referit. Încă din primele momente ale relației cu Hâcı Bektaş Velî, maestrul spiritual al

acestuia, Lokmân-ı Perende, este frapat, de pildă, de înzestrarea excepțională a noului său discipol. Venind într-o zi la şcoală, Lokmân îl găseşte încadrat de două entități luminoase, care îl învață să recite *Coranul*. De îndată ce îl zăresc pe Lokmân, acestea se fac nevăzute. Când experimentatul maestru sufit îşi exprimă nedumerirea cu privire la identitatea lor, Bektaş îi desluşeşte că ființa din dreapta sa este, de fapt, „soarele celor două lumi" (*iki cihân güneşi*) – Profetul islamului, Muhammad Mustafâ –, iar cea din stânga, „leul lui Dumnezeu, căpetenia credincioşilor" (*Tanrı arslanı, inanaların emîri*) – Murtadâ 'Alî; noțiunile împărtăşite de ei sunt esențial complementare, de vreme ce primul îl inițiază în „știința exotericului" (*zâhir*), iar cel de-al doilea, în cea a „esotericului" (*bâtin*)[70].

Chestionat, în alt context, asupra tainei ubicuității sale, Hâcı Bektaş le declară „sfinților din Hurasân" (*Horasân Erenleri*)[71] veniți să-l felicite pe Lokmân-ı Perende, după revenirea din pelerinajul canonic la Mecca:

> Eu […] sunt taina paharnicului apei paradisiace, a leului lui Dumnezeu – Stăpânul Lumilor –, a padişahului sfințeniei, a căpeteniei credincioşilor – preasfântul 'Alî.[72]

Hâcı Bektaş adaugă că puterea de a înfăptui miracole reprezintă zestrea sa spirituală. Somat de „sfinții din Hurasân" să aducă probe materiale în sprijinul îndrăznețelor sale afirmații[73], Bektaş le arată că, asemenea califului 'Alî, are o aluniță de culoare verde în palmă şi o alta, pe frunte – ca peceți ale islamului şi semne ale elecțiunii[74]; aceste semne sugerează, fără doar şi poate, că Hâcı Bektaş este o manifestare (*mazhar*) a califului 'Alî – credință extrem de răspândită în mediile ordinului, însă respinsă de islamul dogmatic. Această „aluniță verde" este evocată şi într-un alt context, care-l are ca protagonist pe Taptuk Emre, maestrul spiritual al vestitului poet anatolian Yûnus Emre (1243?-1320/1321). Taptuk, prezentat ca membru al grupării „sfinților din Rûm" (*Rûm Erenleri*) – rivali ai „sfinților din Hurasân"[75] – recunoaşte ascendentul spiritual al

lui Hâcı Bektaş şi i se supune, după ce constată existența acestui semn în palma sa şi după ce îşi aminteşte că, la reuniunea propriilor confraţi, aceeaşi mână misterioasă se ivise din spatele unei draperii verzi şi îl binecuvântase[76]. Adepţii ordinului pretind că acestui semn din palma dreaptă a lui Bektaş i se datorează, printre altele, obiceiul *Bektaşî*-ilor de a săruta palma propriului maestru spiritual[77]; acelaşi tip de demers se regăseşte, însă, şi la vechile populaţii turcice, care îl interpretează în sensul supunerii, apropierii, intimităţii.

Cel mai semnificativ element pe care se sprijină identificarea lui Hâcı Bektaş cu imamul ‘Alî se găseşte, însă, în episodul morţii sfântului. Anticipându-şi sfârşitul, acesta îi dezvăluie lui Saru Ismâ‘îl – cel mai îndrăgit dintre „ucenicii” şi legatarii săi spirituali – că, la moartea sa, îşi va face apariţia, dinspre Çilledağı (lit. „muntele pătimirii / ascezei”), un necunoscut călare pe un cal sur şi cu chipul ascuns de un văl verde[78]. Descălecând la poarta lăcaşului, acesta se va apropia de trupul neînsufleţit al lui Bektaş, va rosti sura *Yâ Sin*[79], îl va spăla, îl va înfăşura în giulgiu, îl va aşeza într-un sicriu de nuc[80] şi apoi îl va îngropa. Celor prezenţi la acest rit funerar li se interzice, însă, să i se adreseze străinului; discipolii lui Hâcı Bektaş sunt, pe de altă parte, sfătuiţi să nu-şi plângă maestrul căci, afirmă sfântul, „noi nu murim, ne schimbăm forma”[81]. După moartea lui Bektaş, evenimentele se înscriu pe făgaşul prevăzut, însă Saru Ismâ‘îl nu rezistă, în final, curiozităţii şi îi solicită călăreţului să-şi decline identitatea; acesta îşi ridică vălul (se „dez-văluie”), iar Ismâ‘îl constată cu uimire că în faţa sa se află însuşi Hâcı Bektaş. Acesta îi adresează cuvintele: „Sfânt este acela care moare înainte de moarte şi-şi spală el însuşi leşul. Fă-o şi tu, străduieşte-te pentru aceasta!”, după care dispare pentru totdeauna[82]. Cei iniţiaţi în specificul doctrinei *Bektaşî* vor înţelege, fără echivoc, că este vorba, aici, de o aluzie la transmigraţia sufletului şi la reîncarnare (*hulûl*) – credinţe respinse de islamul sunnit, dar larg împărtăşite de diverse secte heterodoxe din spaţiul islamic. Episodul de mai

sus preia şi actualizează o istorie apocrifă privitoare la califul ‘Alî, foarte populară în mediile şiite. Potrivit acesteia, ‘Alî le-ar fi cerut celor doi fii ai săi, Hasan şi Husayn, să-i spele trupul după moarte şi să-l pregătească pentru înhumare, urmând ca o persoană necunoscută, cu chipul acoperit, să vină şi să-l ia cu sine. Fiii săi se supun acestei dorințe dar, cedând, în cele din urmă, unui firesc sentiment de curiozitate, aleargă după cel care poartă trupul părintelui lor şi îi cer să-şi arate chipul. „Străinul” care îşi ridică vălul se dovedeşte a fi însuşi ‘Alî[83].

Motivul de mai sus apare şi în alte contexte: în biografia unui personaj pios din Afghanistan, Bahâ’ ad-Dîn din Ghazna[84], se istoriseşte că, la moartea sfântului – petrecută spre sfârşitul secolului al IX-lea –, şi-a făcut apariția un bărbat impunător, călare pe o cămilă; acesta a luat cu sine trupul celui mort şi s-a făcut nevăzut. Unul dintre tovarăşii defunctului, Šayḫ ‘Alî Egipteanul, s-a preschimbat în şoim (tip de metamorfoză frecvent în literatura hagiografică), pornind pe urmele sale. „Vânătoarea” s-a sfârşit, în chip surprinzător, în Munții Libanului[85]: revenit la înfățişarea sa obişnuită, Šayḫ ‘Alî avea să descopere cu surprindere că Bahâ’ ad-Dîn, pe care îl socotea mort, îşi săpa mormântul, în compania unui grup de îngeri. Spiritualul egiptean a realizat astfel că cel care dispăruse călare pe cămilă era însuşi Bahâ’ ad-Dîn[86]. De remarcat asemănarea între cuvintele atribuite lui Bektaş, pe de o parte („sfânt este acela care [...] îşi spală el însuşi leşul”), şi contextul în care este plasat Bahâ’ ad-Dîn, pe de altă parte (săparea propriului mormânt).

Biografia legendară a lui Satuq Buġra Ḫan (întemeietorul dinastiei karakhanide) include un episod asemănător cu cele prezentate anterior: potrivit uneia dintre versiunile sale, la moartea suveranului karakhanid – survenită în 1037-1038, la Kâşgar[87] –, şi-a făcut apariția un necunoscut, cu chipul acoperit de un văl şi călare pe o cămilă, care i-a luat trupul şi a dispărut cu el. Pentru credinciosul musulman, care se nutreşte, încă de la naştere, cu o sumedenie de istorii apocrife, corelația cu legenda

califului ‘Alî se impune, în asemenea contexte, aproape de la sine; aceste istorii, nu de puține ori stranii şi alambicate, menite să satisfacă gustul popular pentru fabulos, dezvoltă, în unele cazuri, episoade obscure ori periferice din istoria islamului, care se sustrag liniei dogmatice oficiale sau, eventual, cuprind „paranteze” doctrinale inedite. Destinatarul mediu al istoriei noastre deduce, prin urmare, fără prea mare contrarietate, din povestea de mai sus, că suveranul n-a murit cu adevărat şi că va reveni, sub o nouă înfățişare, spre a veghea asupra supuşilor săi[88].

Anumite detalii ale acestor legende se asociază cu toposul sfinților invizibili (*gâ’ip erenler, abdâl*), la fel de răspândit în întreaga lume islamică. Într-o legendă privitoare la ‘Allama Huqqabâz – sfânt din Hijâz[89], devenit „pol” spiritual –, acesta este înştiințat de 4 dintre „oamenii invizibilului” că i-a fost sortit să li se alăture; în consecință, îi urmează şi dispare fără urmă împreună cu ei, fără a fi declarat vreodată mort. Mormântul care i se atribuie în vechiul cimitir al Medinei rămâne, aşadar, gol[90].

Dincolo de speculațiile tardive, este necesar să precizăm că Muhammad şi ‘Alî sunt plasați, după cum este şi firesc, pe o treaptă spirituală superioară celei rezervate fondatorului congregației. Acesta din urmă este, în schimb, integrat într-o altă triadă, alături de epifaniile terestre ale lui Muhammad şi ‘Alî, regăsindu-se uneori, în invocațiile rituale, într-o poziție mediană, în formula *mürşit-pîr-rehber*, „îndrumător spiritual-maestru spiritual-călăuză”. Invocarea numelui lui Hâcı Bektaş Velî alături de numele Profetului şi de cele ale imamilor duodecimani pare să îmbrace străvechi conotații magice, de vreme ce „numele este persoana”, iar cei desemnați astfel sunt purtătorii unei particule din lumina divină; prin intermediul lor este, de fapt, invocată Lumina – mai exact, Dumnezeu însuşi, care este „lumina cerurilor şi a pământului”.

Esențial sincretică, dacă nu chiar eclectică, prinzând mai degrabă contur din notații fulgurante decât lăsându-se surprinsă în imuabilitatea intrinsecă dogmei, doctrina ordinului *Bektaşî*,

atât cât poate fi ea definită astfel, s-a constituit treptat, nutrită atât de gândirea sufită – vehiculată pe spații largi, de mentori spirituali şi de grupuri cu aspirații ecumenice –, cât şi de ethosul turcic tradițional. Sinteza operată pe această cale s-a vădit uneori problematică, marcată de inevitabile compromisuri şi parazitată de formule aluvionare hibride, dar ea a reprezentat o soluție de supraviețuire culturală pe care liderii şi adepții mişcării au înțeles să şi-o asume în condiții istorice precare, marcate de neliniște şi incertitudine.

NOTE

1. Care ar fi exclus din *Coranul* inițial, cuprinzând predicația integrală a lui Muhammad, peste 400 de pasaje privitoare la ‘Alî, ale căror vestigii mai pot fi depistate doar în câteva fragmente disparate, cu sens inevitabil voalat sau criptic.

2. Ar. *al-Haqq* – teonim coranic.

3. Pir Sultan Abdal 1974, p. 117.

4. De esență divină – cu alte cuvinte, co-substanțială cu „ochiul sufletului” (*cân gözü*), cu acel punct tainic (*sırr*), în care, și prin care se produc, deopotrivă, revelația transcendenței Ființei Divine și a imanenței acesteia.

5. Pir Sultan Abdal 1974, p. 223.

6. *Ibidem*, p. 377.

7. Ființa divină este prezentată în *Coran* și ca sursă de lumină – o lumină fără calificări, căci calificarea înseamnă, implicit, restrângere, limitare, anulare a dimensiunii absolute: „Dumnezeu este lumina cerurilor și a pământului...” (XXIV, 35).

8. Teonimul *Allâh*, „Dumnezeu”, implică, după Ibn ‘Arabî, polaritate și relație (așadar, dualitate, triplicitate și multiplicitate), în vreme ce „Esența” îl denotă, pur și simplu, pe Unul în sine: „Ceea ce este numit «Dumnezeu» este Unul prin Esență și Toate prin Nume” (Ibn al-‘Arabî 1980, p. 106).

9. *Apud* Uluçay 1992, p. 111.

10. După cum se poate constata, aceste stadii ale creației divine sunt evocate – cel puțin parțial – și de literatura catehetică a altor curente sufite. Iată, de pildă, cum se oglindesc ele în *Maṯnawî*-ul lui Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî, care este și canonul ordinului *Mawlawiyya*: „Omul a ajuns mai întâi în regnul lucrurilor anorganice, apoi, de aici, a trecut în regnul vegetal, fără a-și aminti de condiția sa anterioară. Iar când a trecut în starea animală, el nu și-a mai amintit de starea sa ca plantă: nu i-a mai rămas decât înclinația pe care a simțit-o pentru această stare – mai ales la vremea primăverii și a florilor –, asemănătoare cu înclinația copiilor pentru mama lor (ei ignoră motivul care-i atrage spre propria mamă) sau cu înclinația discipolului pentru maestrul său spiritual (inteligența parțială a discipolului derivă din această inteligență universală). Apoi, omul a intrat în starea umană; el nu-și amintește deloc de primele sale suflete și va fi din nou transformat (pornind de la sufletul său actual)”. Această idee apare și într-o altă operă a lui Mawlânâ, *Dîwân-e Šams-e Tabrizî*, „Divanul lui Šams din Tabriz”. În fine, potrivit celebrului poet mistic, stadiului de om îi succede cel de înger (care „locuiește” în cer),

iar depăşirea condiţiei angelice marchează palierul suprem – cel la nivelul căruia „picătura de apă care eşti se uneşte cu marea” (*apud* Vitray-Meyerovitch 1986, pp. 272-273).

11. Ibn al-‘Arabî 1980, p. 62.

12. Dat fiind faptul că tot ceea ce există dispersat în lume se află reunit într-o singură creatură – cea umană –, Omul Desăvârşit şi Profetul sunt adesea supranumiţi *al-Qur’ân* – termen arab derivat, poate, din siriacă, cu sensul de „recitare” (care implică ideea de comunicare) –, după cum Omul Perfect este supranumit „*Coranul* vorbitor”. Iată, în acest sens, câteva „pilde” islamice: „Când reciţi *Coranul*, fii *Coranul* dinlăuntrul *Coranului*”; „Dacă vrei să priveşti către trimisul Domnului, priveşte către *Coran*; *Coranul* este, de fapt, simbolul său material”; „*Coranul*, care este Cuvântul lui Dumnezeu, este atributul Său; Preasfântul Muhammad este şi el atributul Adevărului” (Uludağ 1991, pp. 296-297).

13. De altfel, însuşi textul coranic se remarcă prin multiple contexte în care prescripţiile anterioare sunt abrogate de noi reglementări rituale.

14. A se vedea, de pildă, Mélikoff 1962b.

15. Sau, poate, inspirat de tradiţia persană; acest număr avea o anumită relevanţă şi în folclorul persan, după semnalările lui M. Mokri. Există supoziţia că sursa îndepărtată a veneraţiei pentru numărul 17 se află în vechile speculaţii pitagoriciene pe marginea literelor alfabetului grec.

16. Topos frecvent şi în alte tradiţii religioase.

17. În contextul Asiei Centrale, sfinţii din categoria respectivă aveau menirea de a le acorda asistenţă tinerilor războinici, motiv pentru care au fost comparaţi cu membrii vechilor societăţi masculine indo-iraniene (Mélikoff 1999, pp. 27-28).

18. Pir Sultan Abdal 1974, p. 160.

19. *Ibidem*, p. 170.

20. Această vocabulă arabă, cu sensul de „dispariţie, anihilare, aneantizare”, desemna, la adepţii sufismului, o formă de extaz ori de absorbţie a misticului în realitatea divină (unica „realitate reală”); ea semnifica, practic, dispariţia conştiinţei tuturor lucrurilor, constituind un stadiu preparatoriu pentru existenţa eternă în Dumnezeu (*baqâ’*). Mulţi exegeţi consideră că *fanâ’* este corespondentul conceptului de *nirvâna* din buddhism.

21. Lit. „ceea ce rămâne”, adică subzistenţa în Dumnezeu; ca şi Absolutul, aceasta se află dincolo de orice definiţie şi implică pierderea individualităţii.

22. Iată în ce termeni se referă poetul Hatâyî (Şahul Ismâ‘îl Safavidul, 1486-1524) la stadiul extincţiei, al anihilării individuale: „Eliberat este cel care trece dincolo de anihilare, / Cel care soarbe apă din apa vieţii, / Cel care deschide poarta tenebrelor; / Cel înzestrat cu atributele lui al-Hadir trebuie să fie sfânt” (Gölpınarlı 1972, p. 215).

23. Gölpınarlı 1972, p. 214.

24. Vezi, pentru discuția asupra relației dintre profetologie și imamologie în șiism, Corbin 1964, pp. 62-79, 100-101.

25. Ibn al-'Arabî 1980, pp. 140-143.

26. Formulă inclusă în rugăciunea rostită după pronunțarea legământului de adeziune (*ikrâr*, lit. „consimțământ") la ordin. Asocierea ignoranței cu somnul este frecventă în tradiția sufită. De pildă, potrivit tratatului *Jannat al-Wisal* al iranianului Nûr 'Alî-Šah (secolul al XVIII-lea), omul – ființă ignorantă – este victima unei iluzii de care se cuvine a fi vindecat. Condiția sa derizorie, demnă de compasiune, se datorează cu precădere sufletului carnal, sălbatic și arzător, *ignoranței sale, care este somn* [s.n. – L. M.] și care generează vicii precum cupiditatea, orgoliul, ura, zgârcenia, gelozia (Miras 1973, p. 50).

27. Uluçay 1992, p. 27.

28. *Ibidem*, p. 33.

29. A căror invocare în formulele rituale denotă, fără îndoială, continuitatea celor două tradiții mistice.

30. „Sucul de struguri" – probabil, eufemism pentru vin, al cărui consum este descurajat de *Coran*; a se vedea, de pildă, versetele: „Când te întreabă despre vin și jocul de noroc, spune-le: «În amândouă, oamenii află un mare păcat, însă și un câștig, însă păcatul le este cu mult mai mare decât câștigul»" (*Coranul* II, 216); „O, voi cei ce credeți! Vinul, jocul de noroc, pietrele înălțate și săgețile de ghicit sunt o întinare și o lucrare a diavolului. Feriți-vă de ele! Poate veți fi fericiți! // Diavolul vrea să iște printre voi vrăjmășie și ură prin vin și jocuri de noroc. El vrea să vă oprească de la amintirea lui Dumnezeu și a rugăciunii. Nu vă veți abține, oare?" (*ibidem* V, 90-91). În schimb, din Paradisul coranic nu lipsesc râurile de vin: „Grădina care a fost făgăduită celor temători este astfel: în ea sunt râuri de apă care nu se strică, râuri de lapte cu gust neschimbător, râuri de vin întru desfătarea celor care-l beau, râuri de miere curată" (*ibidem* XLVII, 16).

31. O corespondență astrologică de același tip se regăsește și la grupurile *Nusayrî* (actualmente, *'Alawî*) din Siria, presupunându-se că a fost inspirată de credințele sabeenilor din Harrân.

32. Identificată de exegeții șiiți cu *Anthropos*-ul celest.

33. Mélikoff 1999, p. 22.

34. Printre miracolele atribuite „maestrului spiritual din Turkestan" (*pîr-i Türkistân*), Ahmet Yesevî, în corpusul hagiografic (*vilâyetnâme*) dedicat lui Hâcı Bektaş, se numără și metamorfozarea sa și a discipolilor săi în cocori, spre a le veni în întâmpinare celor 7 sfinți hurasânieni (*Horasân Erenleri*) care luaseră aceeași înfățișare; cele două grupuri se întâlnesc deasupra fluviului Amû-Darya (Oxus), la marginea Samarkandului, iar „sfinții din Hurasân" i se

închină învățătorului, recunoscându-i superioritatea (*Vilâyet-Nâme* 1958, p. 15). Ne întrebăm dacă acest episod nu sugerează el însuşi o migraţie a motivului dinspre Turkestan înspre Hurasân şi, ulterior, înspre Anatolia, în ale cărei tradiţii pasărea are mai degrabă rol de mesager.

35. A se remarca posibila analogie între cocorul invocat în imnurile religioase *Alevî* şi spiritele ajutătoare, proteguitoare la care apelează şamanul în momente esenţiale precum călătoria extatică în cer sau în infern, a căror prezenţă se manifestă prin imitarea comportamentului animal de către şaman. Mai mult, comunicarea cu această pasăre şi, pe un plan mai general, cu animalele şi păsările, echivalează cu transgresarea condiţiei umane, cu pătrunderea tainelor naturii şi ale lumii: „A le învăţa limbajul, a le imita vocea înseamnă a putea stabili o comunicare cu lumea de dincolo şi cu Cerul. [...] A deveni pasăre sau a fi însoţit de o pasăre arată capacitatea de a întreprinde, încă din timpul vieţii, o călătorie extatică la cer sau în lumea de dincolo" (Eliade 1997, p. 105).

36. Vezi detalii în Özbek 1992, pp. 169-170.

37. Fiica Profetului şi soţia califului ‘Alî, mama imamilor şiiţi Hasan şi Husayn.

38. Madâ'in (tr. Medâ'yin), lit. „oraşe" – toponim, numele a 7 oraşe din vechiul Iran, situate în bazinul hidrografic al Tigrului, iar în perioada cuceririlor islamice – capitala zonei respective; este vorba, de fapt, de denumirea arabă a Ctesiphonului, capitala Imperiului sassanid, în a cărei vecinătate s-a ridicat, ulterior, Bagdadul. Potrivit tradiţiei, aici se află mormântul lui Salmân al-Fârsî, devenit, de-a lungul vremii, loc de pelerinaj. De asemenea, în apropierea acestui oraş, la Rûmiyya, a fost asasinat, din ordinul califului al-Mansûr, Abû-Muslim, conducătorul revoltei ‘abbaside din 747-748.

39. Aluzie la Pactul primordial (*mîṯâq*), evocat în *Coran*.

40. Localitate în Irak, unde se află mausoleul celui de-al patrulea calif, ‘Alî b. Abî-Tâlib, asasinat la Kûfa; amplasamentul mormântului său ar fi fost descoperit, pe calea intuiţiei, de califul Hârûn ar-Rašîd (m. 809).

41. Salmân al-Fârsî, „Salmân Persanul", sau, pentru persani, Salmân-e Pâk – „Salmân cel Pur" –, confident şi însoţitor al Profetului. În tradiţia şiiţilor imamiţi, el îndeplineşte rolul de sfetnic privilegiat, lăsat moştenire de Profet lui ‘Alî, ca să-i înveţe pe musulmani să-l recunoască în acesta din urmă pe conducătorul legitim – Imamul. Cu alte cuvinte, el este veriga de legătură între Muhammad şi ‘Alî.

42. Mûsâ-l-Kâzim, al şaptelea imam al şiiţilor duodecimani.

43. Localitate în Irak, locul martiriului lui Husayn.

44. Cel de-al doilea fiu al califului ‘Alî şi al Fâtimei, fiica Profetului, mort – împreună cu cea mai mare parte a familiei sale şi cu un grup de adepţi –, în

deşertul de la Kerbalâ', în cursul confruntării cu califul omayyad Yazîd, la data de 10 *muharram* 61 H (10 octombrie 680).

45. Bahlûl, numele mai multor personalități de origine kurdă. În cazul de față este vorba, probabil, de fiul lui Amîr Farîdûn, aflat în fruntea tribului kurd Donboli. Contemporan cu Šayh Haydar Safawî (Şeyh Haydar Safevî, pentru turci) și unul dintre susținătorii săi fervenți, guvernator în Tabaristan și Daghestan, Bahlûl a murit în 1475-1476, în cursul bătăliei dintre Haydar și Šâh Halîl Akkoyunlu.

46. Renumit contemporan al Profetului, care ar fi comunicat cu acesta doar telepatic, fără a-l fi cunoscut personal, şi care ar fi trăit în secolul al VII-lea la Kûfa (Irak). Este socotit întemeietorul tradiției misticilor *Uwaysî*, binecunoscuți în întreaga lume islamică. Un *Uwaysî* este un derviş care nu are, aparent, nici un maestru inițiator, ci se pretinde călăuzit direct de Muhammad ori de un alt lider spiritual, invizibil (în general, un profet sau un sfânt mort). Dat fiind, însă, faptul că sufismul insistă, în mod aproape imperativ, asupra necesității unui maestru uman viu, mereu prezent, tradiția *Uwaysî* a devenit un fenomen mai degrabă marginal al islamului, cu conotații dubioase, şi a fost menținută, pe cât posibil, în afara confreriilor, spre a i se limita influența; în unele cazuri, ea a fost adaptată canoanelor acelor congregații care îi recunoşteau legitimitatea (Baldick 1993, p. 7).

47. „Cel bine călăuzit".

48. Pir Sultan Abdal 1974, p. 95.

49. Târg în Hijâzul de nord, locuit – la fel ca şi oaza Fadaq, din aceeaşi zonă –, de o colonie de cultivatori evrei. În 628-629, Muhammad a încheiat un pact cu locuitorii aşezării, permițându-le să-şi mențină privilegiile, cu condiția cedării unei jumătăți din propriile pământuri şi din recolta anuală, care urmau să le fie repartizate membrilor comunității islamice. Un pact oarecum similar a fost încheiat cu locuitorii evrei ai Fadaqului însă, de această dată, recolta care făcea obiectul acordului urma să-i revină exclusiv Profetului, spre a fi utilizată în scopuri caritabile. După moartea lui Muhammad, drepturile asupra Fadaqului au fost revendicate de fiica sa, Fâtima, susținută de soțul său, 'Alî; refuzul opus de califul Abû-Bakr acestei cereri avea să fie privit ulterior, de către şiiți, ca un grav afront adus fiicei Profetului. Cele două oaze au rămas şi mai târziu obiect de dispută între omayyazi şi descendenții Fâtimei. În vremea califului 'Umar, evreii din Haybar au fost siliți să abandoneze oaza şi să emigreze în Siria.

50. Aluzie la legendara ascensiune nocturnă a Profetului (*al-Mi'râj*).

51. Sclavul eliberat al califului 'Alî.

52. *Meydân*, lit. „spațiu deschis, agora, piață", nume atribuit oratoriului – spațiul în care se desfăşoară ceremonia religioasă a ordinului.

53. La populațiile turco-mongole, vatra este un simbol al continuității, al descendenței şi, de aici, al familiei, al clanului, al tribului. În sens mai larg, este

recunoscută pretutindeni venerația nomazilor pentru vatră și foc, văzute ca sursă a vieții, a forței vitale.

54. Textele canonice acordă o certă preeminență părții drepte în detrimentul celei stângi, de unde se poate deduce că, la nivelul misticii, se produce o altă organizare a spațiului, a *topos*-ului tradițional. Superioritatea dreptei asupra stângii în contextele rituale (şi nu numai!) reiese cu limpezime dintr-un număr de *hadîṯ*; uneori, ea este doar sugerată, deşi nu fără o anume insistență. De pildă: „'A'išah a spus: «Profetului (asupra sa, binecuvântarea şi pacea!) îi plăcea să acorde întâietate dreptei: în materie de puritate rituală, pentru a descăleca de pe un animal şi pentru a se încălța»" (El-Bokhârî 1991, p. 135). Sau, într-un alt context: „Mănâncă cu mâna dreaptă" (*ibidem*, p. 242).

55. *Coranul* XXIV, 35.

56. Ultimele două denumiri fac aluzie la evenimentele petrecute cu ocazia revenirii Profetului din „pelerinajul de adio", de la Mecca; lumânările amplasate pe acest podium simbolizează moştenirea spirituală a ordinului.

57. Situată, ca şi nişa (ar. *mihrâb*) din moschee, pe peretele opus intrării în casa de rugăciune.

58. Poetul Nizamoğlu (m. 1601-1602) remarcă, de pildă: „Călăuză îmi este taina *Coranului*" (Gölpınarlı 1972, p. 81) – expresie care reunește, în mod evident, atât exotericul (cartea „coborâtă" din cer, în literalitatea ei), cât şi esotericul („taina", sensul ei anagogic).

59. Unul dintre Numele Divine – clasificat, alături de *al-Ahad*, „Unul", *al-Haqq*, „Adevărul, Realitatea" şi *Allâh*, „Dumnezeu", printre aşa-numitele „Nume ale Esenței" – este *an-Nûr*, „Lumina", arhetip prin intermediul căruia poate fi cunoscut şi invocat Dumnezeu (Bakhtiar 1991, p. 14).

60. Inima, afirmă Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî, este „locul viziunii lui Dumnezeu" (Vitray-Meyerovitch 1986, p. 312).

61. A se vedea şi expresia *çırâğ uyandırmak*, lit. „a trezi lumânarea" – cu sensul de „a aprinde lumânarea".

62. Într-una din formulele rituale utilizate de maestrul spiritual în cursul ceremoniei de conferire a gradului de derviş – mai precis, cu ocazia înmânării accesoriului numit *pâlhenk taşı*, „piatra frâului" –, apar, de pildă, următoarele cuvinte: „Ştiința lumii este să cunoşti *Šarî'a* sau «legea sacră», *tarîqa* sau «calea cea nouă» şi *ma'rifa*, «ştiința cea nouă a spiritualității». Acestea sunt porțile ordinului nostru" (Brown 1968, pp. 176-177).

63. F. W. Hasluck afirmă că în ordin puteau fi acceptați şi non-musulmanii, dând ca exemplu cazul unui grec devenit, în secolul al XIX-lea, conducător de „lojă" în *vilâyet*-ul Bursa. În aceeaşi ordine de idei, printre *Bektaşî*-ii din Albania se remarcau numeroşi dervişi de religie creştină, cărora nu li se ceruse să renunțe la propria confesiune şi care-şi puteau îndeplini, individual, propriile îndatoriri de cult, căci rugăciunile colective ale

ordinului nu durau niciodată mai mult de 5-6 minute, zilnic (Hasluck 1928, pp. 53-54). Superiorii actuali ai *Bektaşî*-ilor susţin însă că, dincolo de afilierea confesională anterioară, adepţii trebuie să provină din rândul musulmanilor – aserţiune care-şi găseşte, de fapt, confirmarea în doctrina celor 4 Porţi ale gnosei. Este posibil ca cele două afirmaţii să se raporteze la epoci istorice diferite. Pe de altă parte, supuşi în permanenţă acuzelor de erezie şi de subminare sistematică a islamului, *Bektaşî*-ii s-au prevalat adeseori de principiul şiit al disimulării defensive a credinţei (ar. *taqiya*, tr. *takıye*) şi şi-au clamat apartenenţa la marea familie a musulmanilor. Această atitudine intra, însă, în conflict cu interesele propagandei *Bektaşî*, care era dispusă să închidă ochii la disfuncţionalităţile ori chiar antagonismele cu care se confrunta pe teren şi să accepte orice derogare productivă. Este de presupus, prin urmare, că în rândurile ordinului au pătruns şi creştini, netrecuţi prin filtrul prealabil al islamului, dar că această situaţie, valabilă îndeosebi în epoca de înflorire şi expansiune a Imperiului otoman, nu avea nicidecum un caracter emblematic; ea pare cu atât mai improbabilă astăzi, în Turcia modernă, în contextul încercărilor de resuscitare a mişcării.

64. *Hass ü ʻâmm*, lit. „nobili şi plebe"; în limbaj sufit, „iniţiaţi şi neiniţiaţi".

65. A se vedea, spre edificare, Uluçay 1992, pp. 33, 35, 39, 59, 92 etc.; Noyan 1987, p. 287 sqq.

66. Abû-Yazîd al-Bistâmî vorbeşte despre *al-insân al-kâmil at-tâm*, „omul perfect şi complet" (Vitray-Meyerovitch 1986, p. 311).

67. Pir Sultan Abdal 1974, p. 228.

68. *Ibidem*, p. 192.

69. Singurul dintre imamii şiiţi intrat în conflict cu ʻabbâsizii şi exilat, în consecinţă, de la Medina la Bagdad, în ciuda eforturilor de a evita disputele cu conotaţii politice. Este demn de semnalat faptul că şi fondatorul dinastiei safavide din Iran, Şah Ismâʻîl, se pretindea descendentul celui de-al şaptelea imam, ceea ce ne face să credem că lui Hâcı Bektaş i-a fost atribuită această ascendenţă în perioada târzie – când i se redacta hagiografia ori chiar ulterior –, pentru evidenţierea legăturii dintre confreria pe care o patrona şi şiismul iranian.

70. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 5. În acest context, atât Muhammad, cât şi ʻAlî sunt asociaţi cu simbolismul solar, însă cea mai mare parte a rugăciunilor şi, respectiv, liricii devoţionale *Bektaşî* tinde să-l asocieze pe Muhammad cu luna, iar pe ʻAlî, cu soarele (tot un simbol solar este şi leul, ʻAlî fiind supranumit, printre altele, „leul lui Dumnezeu"). Se pune astfel într-o lumină particulară complementaritatea celor două principii. Analogiile menţionate pornesc de la ideea că luna este lipsită de lumină proprie, aparenta sa luminozitate nocturnă nefiind decât consecinţa reflectării luminii solare – idee

care-şi găseşte ilustrarea în teologia şiită, ce tinde să-i acorde lui ‘Alî un cert ascendent asupra lui Muhammad. Situaţia de mai sus evocă, din nou, comparaţia cu cele două aspecte concrete şi complementare ale Universului din gândirea chineză, *yin* şi *yang*, opuse în spaţiu şi alternând în timp, ca şi analogia cu *dao*, ca principiu însuşi al alternanţei.

71. Din categoria cărora făcea parte, reamintim, şi Hâcı Bektaş.

72. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 7.

73. Ideea dovezilor materiale în sprijinul pretenţiilor de sfinţenie revine de mai multe ori în cuprinsul acestei *vita*. Clasic este episodul în care Saru, fratele lui Idrîs din satul Karacaöyük (Sulucakaraöyük), ostil sfântului, sfârşeşte prin a-i recunoaşte calitatea, după ce acesta urcă în vârful unui pom fructifer, făcându-l să înflorească şi apoi să rodească în miez de iarnă, şi după ce-i zăreşte testicolele – unul, în chip de trandafir alb, iar celălalt, în chip de trandafir roşu. Recunoaştere tardivă, de altfel, căci Hâcı Bektaş nu-şi ascunde iritarea faţă de scepticismul lui Saru („până ce n-ai văzut, n-ai crezut, nu-i aşa?”) şi le prezice, lui şi urmaşilor lui, o moarte groaznică (*Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 32-33).

74. Persoanele înzestrate cu daruri speciale sunt adesea „însemnate”, într-un fel sau altul, încă de la naştere, aşa cum se constată nu numai din scrierile hagiografice, ci şi din basme sau legende. Profetului însuşi îi este atribuit un semn particular – o excrescenţă dorsală (din carne – deci, nu o malformaţie congenitală), numită „pecetea Profetului” şi amintită în cuprinsul unor *hadîṯ*. De pildă, un tânăr vindecat, prin intervenţia lui Muhammad, de o durere persistentă în tălpi, relata: „Ridicându-mă în spate [Profetul – n.n., L.M.], i-am zărit, între omoplaţi, excrescenţa numită «Pecetea Profetului»: semăna cu un boboc [de floare] împodobind o sală de ceremonii” (El-Bokhârî 1991, p. 48; *ibidem*, p. 80). Cu un „semn al sfinţeniei” este creditat şi celebrul contemporan al Profetului, Uways al-Qarânî; potrivit lui Hujwirî, acesta avea o pată albă pe umărul stâng (pusă, de unii hagiografi, pe seama unei lepre vindecate miraculos) şi o alta, în palmă (Baldick 1993, p. 18).

75. În general, nu este foarte limpede care erau limitele şi amploarea acestei rivalităţi; ea trebuie să-şi fi avut, în orice caz, originea atât în anumite diferenţe tipologice, specific zonale, cât şi în concurenţa care se înregistra „pe teren” între exponenţii celor două formule heterodoxe majore.

76. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 21.

77. Noyan 1987, p. 30.

78. „Vălul” apare şi în alte contexte referitoare la califul ‘Alî. De pildă, legenda vălului negru al lui ‘Alî, preluată şi de tradiţia *Bektaşî*, figurează în toate manuscrisele care relatează istoria lui Abû-Muslim, însă în locuri diferite: uneori la începutul naraţiunii, alteori în legătură cu vizita lui Abû-Muslim la Mašhad-e ‘Alî (Mélikoff 1962a, p. 91). Un văl verde purta

al-Muqanna‘, „profetul cu văl”, organizatorul celei mai mari mişcări anticentriste din Hurasân, care a avut loc după moartea lui Abû-Muslim şi care a durat circa zece ani; potrivit contemporanilor, acesta nu se arăta decât cu faţa acoperită de un văl (sau, după alţii, de o mască din aur), menită să-i disimuleze chipul slut (*ibidem*, p. 57).

79. A XXXVI-a sura coranică, compusă din 83 de versete şi revelată la Mecca, al cărei titlu este conferit de grafemele arabe plasate în fruntea sa; semnificaţia acestora rămâne controversată. Figurând printre surele cele mai populare ale *Coranului* şi socotită, de către unii exegeţi, „inima” Cărţii, sura *Yâ Sin* este rostită îndeosebi pentru bolnavi, pentru cei aflaţi în agonie şi pentru morţi.

80. Detaliu neobişnuit în islam, unde trupul mortului, înfăşurat în giulgiu, este înhumat direct în pământ.

81. Yasîr din Istanbul – personaj (fictiv?) a cărui biografie este inclusă de Ahmad Uzġanî în *Istoria Uwaysî-ilor* (cca. 1600) –, apare, după moarte, în visul unui derviş, înştiinţându-l că dispariţia sa terestră este asemenea morţii, deoarece moartea dervişilor nu este altceva decât „strămutare” dintr-un loc în altul (Baldick 1993, p. 125).

82. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 88-89.

83. Birge 1994, pp. 139, 237; vezi şi Mélikoff 1962a, p. 91.

84. Biografie inclusă de Ahmad din Uzġan în corpusul hagiografic *Istoria Uwaysî*-ilor (*Tadkira-l-Uwaysiyya*).

85. Unde, susţin unele tradiţii, au loc adunările regulate ale sfinţilor invizibili, apotropaici, intercesori pentru umanitate – *abdâl*.

86. Baldick 1993, pp. 72-73.

87. Kâşgarul (astăzi, oraşul Kaşi din Turkestanul chinez sau Xinjiang) apare frecvent în evocările noastre. Precizăm că era unul dintre cele mai importante oraşe din imperiul oriental al karakhanizilor. Intensa sa viaţă culturală a atras numeroşi savanţi, care au ales să-şi scrie aici operele. Cucerit de turcii Kara Kitay (nemusulmani), de mongoli şi de descendenţii lor, precum şi de diverse dinastii musulmane, oraşul a fost reconstruit în secolul al XVI-lea şi, în fine, cucerit de chinezi în 1877.

88. Baldick 1993, p. 81.

89. Lit. „bariera” – regiune din Arabia, în care sunt situate oraşele Mecca şi Medina, sacre pentru musulmani.

90. Baldick 1993, p. 75.

III

Un mod de viață uitat. Dervişii *Bektaşî*, între timpul sacru şi cel profan

Lăcaşurile *Bektaşî*, la fel ca şi aşezările de tip conventual ale altor confrerii sufite, constituiau adeseori veritabile oaze de pace şi reculegere pioasă, nu numai pentru rezidenți, ci şi pentru numeroşii oaspeți sau simpatizanți ai ordinului care se reuneau în ele cu regularitate, îndeosebi cu prilejul marilor sărbători din calendarul liturgic. Pe de altă parte, ele reprezentau un important cadru de socializare, la adăpost de ochii iscoditori ai autorităților – un spațiu propice de reuniune pentru persoane cu aspirații sociale şi culturale foarte diverse, unite prin fidelitatea față de aceeaşi formă de cult şi față de acelaşi mentor. Se creau, pe această cale, rețele durabile de solidaritate, care compensau cu succes carențele de asistență ale statului şi care contribuiau, desigur, la sporirea popularității confreriei, îndeosebi în mediile defavorizate.

Dezvoltarea explozivă a lăcaşurilor *Bektaşî* şi concepția lor reticulară, sistematică s-a asociat, fără doar şi poate, cu reforma structurală cunoscută de ordin la începutul secolului al XVI-lea şi cu constituirea ramurii celibatare (*mücerret*) patronate de Balım Sultân, care a creat condiții favorabile pentru dezvoltarea stilului de viață „cenobitic", l-a transformat într-o formă de devoțiune ce recupera, parțial, etica de grup a islamului şi l-a înzestrat cu un cadru normativ hotărâtor pentru evoluția sa ulterioară.

Numite *tekke* sau *tekye* (în forma arhaică)[1], *zâviye*, *dergâh*, mai rar *âs(i)tâne*, aceste centre cu trăsături monastice se remarcau rareori printr-un plan arhitectonic strict, convențional şi repetitiv, cu atât mai mult cu cât sufereau adeseori modificări în timp; extinderea presupunea, de obicei, adăugarea unor aripi

noi, care completau structura inițială, fără o preocupare evidentă pentru unitatea stilistică. De aici, marea lor varietate formală, care sfidează orice încercare de tipologie şi care este dătătoare de măsură pentru remarcabila flexibilitate comportamentală a ordinului. O unică aspirație părea să anime, cândva, lăcaşurile amintite, în calma ignorare a codurilor şi proporțiilor: aceea de a crea cadrul propice pentru desfăşurarea existenței comunitare. Această existență gravita, odinioară, în jurul liderului, de a cărui charismă depindeau, în mare măsură, nu doar efervescența vieții interne, ci şi soliditatea relațiilor externe. Grija pentru asigurarea acestui cadru, departe de privirile indiscrete sau răuvoitoare, dar şi de tumultul obositor al aşezărilor umane, este sugerată de faptul că majoritatea aşezămintelor ctitorite de ordin se înalță în zone retrase, aflate în proximitatea unor centre de locuire sau, prin evoluția progresivă a acestora, la periferia lor. Unele dintre ele, menite să suplinească lipsa hanurilor (caravanseraiurilor) tradiționale sau să le ofere adăpost dervişilor aflați în călătorii misionare, străjuiau răspântiile marilor rute comerciale. Multe edificii se ridicau, pe de altă parte, pe coline, pe vechi tumuli[2] sau pe promontorii care dominau peisajul, oferindu-le rezidenților – nu foarte numeroşi, în principiu – o nobilă, senină perspectivă; ca şi în cazul daoismului şi al buddhismului, naturii îi revenea, de altminteri, un rol esențial în tehnica de meditație. Lăcaşurile erau, nu de puține ori, situate şi în apropierea sau chiar pe amplasamentul unor foste biserici ori mănăstiri bizantine – din rațiuni de propagandă, dar şi din considerente strict practice (recuperarea bazei materiale deja existente, accesul la terenurile cultivabile, a căror exploatare asigura o parte din resursele vitale ale rezidenților etc.). Formulele de viață monastică implică, de altfel, întotdeauna exigențe şi principii de funcționare asemănătoare, indiferent de regiunea ori de tradiția religioasă în care se ivesc, astfel încât transferurile simbolice, ca şi simplele coincidențe formale sunt departe de a fi surprinzătoare.

Fără a excela, aşadar, neapărat prin originalitate în raport cu ctitoriile altor ordine mistice din Imperiul otoman, lăcaşurile

Bektaşî cuprindeau, de obicei, un număr variabil de chilii (*hücre*), cărora li se adăugau, în funcție de mărime, importanță și gradul de prosperitate, o aripă rezidențială destinată superiorului (numit *pôstnişîn*, lit. „cel care stă pe blană”, *seccâdenişîn*, lit. „cel care stă pe covorul de rugăciune”, sau *şeyh*, „şeic”) și familiei sale, camere sau o aripă separată pentru găzduirea oaspeților (*misâfir odası* / *mihmân evi* / *mihmân-hâne*), bucătărie (*aş evi* / *aşhâne*), refectoriu (*taam evi* / *taamhâne*), baie „turcească” (*hamâm* / *hammam*), spații pentru desfășurarea activităților caritabile (cantină populară, „bolniță”, ospiciu, lazaret, azil etc.), o bibliotecă care avea, uneori, și rol de scriptorium (bibliotecile erau, însă, mai degrabă rare), grădini (de flori, dar și de zarzavat), chioşcuri în aer liber (*kameriye*), destinate recreării, livezi. Centrul religios propriu-zis era constituit însă de sala sau aripa de clădire (*meydân*, lit. „loc deschis, piață, agora” sau *semâhâne*, lit. „casă pentru *semâ’*[3]”) destinată ritualurilor specifice, care prelua rolul moscheii din alte comunități islamice, și de cimitirele și mausoleele (*türbe*) în care odihneau rămășițele pământești ale unor venerabili ai ordinului.

Multe dintre lăcaşuri erau de mici dimensiuni, abia distingându-se, prin aspectul comun, de locuințe, cu atât mai mult cu cât materialele de construcție erau aceleași și la fel de accesibile, pretutindeni; larg predominant era lemnul, ceea ce și explică dispariția multora dintre ele în incendiile care răvășeau, de pildă, periodic, Istanbulul supraaglomerat, sau degradarea rapidă a celor abandonate din diverse motive. Aspectul relativ banal al aşezămintelor specifice este cu atât mai evident în zonele periferice ale ordinului, care dispuneau adeseori de resurse modeste, dificil de gestionat; semnificativ din acest punct de vedere este cazul Albaniei, care se caracteriza, totuși, printr-o remarcabilă fervoare a cultului, chiar în vremurile cele mai vitrege ale istoriei sale. La fel se întâmpla însă și cu multe lăcaşuri din capitala otomană, îndeosebi cu cele din perioada târzie, în ciuda reputației de care se bucurau în clasa de mijloc a

societății, cu oarecare stare materială (cazul micului lăcaş Karyağdı, de lângă Eyüp, frecventat mai ales de pătura mijlocie a populației, sau al celui de la Kazlıçeşme, printre ai cărui vizitatori obişnuiți se numărau înalți demnitari, ofițeri superiori, funcționari otomani). Se poate deduce, de aici, că primau, cel mai adesea, nu atât grija pentru ostentația materială sau exaltarea funcției de reprezentare, cât preocuparea pentru confortul interior al adepților şi pentru reculegerea în austeritate. Să ne amintim că, dincolo de perioadele sale de triumf asupra stăpânilor vremelnici şi, deci, de recunoaştere oficială, confreria *Bektaşî* rămânea o structură heterodoxă, oricând vulnerabilă în fața capriciilor autorității şi, prin urmare, nevoită să se ferească de excese, de ostentația, chiar şi abia întrezărită, a opulenței.

Miza majoră a ordinului *Bektaşî* n-a fost, desigur, Istanbulul – o demonstrează lăcaşurile sale majore din Anatolia şi Rumelia, care le depăşesc adeseori, ca mărime şi importanță, pe cele din capitală. Voga multora dintre lăcaşurile istanbuleze este, de altfel, de dată târzie şi se leagă, cu precădere, de activitatea ori de prestigiul excepțional al unor lideri; acesta este, de pildă, cazul lăcaşului din cartierul Merdivenköy, care păstrează, peste timp, amintirea neobositului Mehmet ‘Alî Hilmî Dedebaba (m. 1907). Majoritatea aşezămintelor *Bektaşî* din Istanbul aveau 4-7 dervişi rezidenți (*hücrenişîn*), în condițiile în care marile instituții de acest tip adăposteau, de obicei, mai mult de 30 de dervişi; potrivit unui recensământ din 1885, lăcaşul lui Şahkulı (Şâh Kûlu) Baba din Merdivenköy, care nu era lipsit de prestigiu, număra la acea dată 20 de rezidenți, în vreme ce un alt lăcaş relativ important – cel din cartierul Kazlıçeşme – avea doar 5 ocupanți permanenți[4]. Că strategia de expansiune a ordinului viza nu atât capitala, cât provinciile otomane o dovedeşte şi faptul că, la începutul secolului al XX-lea, 94% dintre lăcaşurile istanbuleze aveau mai puțin de 10 rezidenți[5].

Spaţiu concret, spaţiu simbolic. Lăcaşul paradigmatic de la Hacıbektaş

Lăcaşul principal al ordinului (*pîr evi*) de la Hacıbektaş (fostul Sulucakaraöyük) – aşezare modestă, situată în apropiere de oraşul Kırşehir (Cappadocia[6]) –, se bucură şi astăzi de un remarcabil prestigiu printre adepţii mişcării (dar nu numai printre ei!), care continuă să-i consacre pelerinaje pioase, în ciuda faptului că nu mai este funcţional şi că acest gen de practici face obiectul unei interdicţii oficiale în Turcia[7]. Aici se afla odinioară inima însăşi a ordinului, de aici îşi exercita autoritatea liderul spiritual al dervişilor celibatari (*dedebaba*), care întruchipa calea iniţiatică fondată de Hâcı Bektaş, de aici îi perpetua el învăţătura, îi transmitea harul şi veghea asupra comunităţii. Ales, de obicei, dintre succesorii spirituali (*halîfe*) desemnaţi de predecesorul său decedat, noul lider se deplasa, cu ocazia numirii, la Istanbul, unde era întâmpinat de comandantul ienicerilor (*yeniçeri ağası*), care îl învestea oficial în funcţie, punându-i pe cap, în cadrul unei ceremonii speciale, boneta (*tâc*) specifică noului său rang. Apoi, *dedebaba* era condus de un alai constituit tot din ieniceri la marele vizir (*sadrazam*), care îi confirma învestitura şi îi acorda, astfel, recunoaşterea oficială, oferindu-i, simbolic, o haină de blană. Pe parcursul şederii în capitală, noul conducător al congregaţiei era întotdeauna oaspetele ienicerilor[8]. Înainte vreme, ocupantul acestui post – obligat, prin natura atribuţiilor, să nu-şi părăsească reşedinţa decât în cazuri excepţionale –, obişnuia să îşi desemneze un reprezentant (*vekîl*) la Istanbul, care asigura relaţia permanentă cu autorităţile şi rezolva problemele curente.

Lăcaşul de la Hacıbektaş este structurat pe 3 nivele simbolice, sugerate de cele 3 curţi concentrice a căror parcurgere asigură accesul la marea sală de ceremonii (*Kırklar meydânı*, „oratoriul Celor 40") şi la mausoleul (*türbe*) fondatorului eponim al ordinului, Hâcı Bektaş. Acest sanctuar constituie nucleul complexului; importanţa sa este vădită de faptul că

titularul postului de lider al congregației era desemnat uneori prin titlul de *türbedâr*, „paznicul mausoleului", „conservatorul". Potrivit unei inscripții, mausoleul a fost realizat în 1367-1368, la porunca sultanului Murât I Gâzî (1362-1389); ulterior, în epoca sultanului Bâyezît II Velî (1481-1512), cupola a fost acoperită cu plumb, aşa cum se proceda adeseori în epoca otomană. Edificiul a trecut prin perioade dificile în secolul al XVI-lea, pe fondul tensiunilor generate de confruntările turco-safavide, care au condus chiar la închiderea temporară a lăcaşului şi la sistarea pelerinajelor; această măsură, datorată lui Selîm I Yavuz (1512-1520), a fost revocată abia în 1551, în vremea lui Süleymân Kânûnî. Ea a fost urmată de o altă inițiativă, dintr-un lung şir de intruziuni care urmau să se succeadă până în secolul al XIX-lea şi care vizau readucerea ramurilor subversive ale *Bektaşî*-ilor sub controlul teologilor sunniți: este vorba de construirea unei moschei (1561-1562) – sau, mai exact, a unei săli de cult cu o asemenea destinație –, în proximitatea vechiului oratoriu. Urmele acesteia din urmă s-au şters aproape cu totul astăzi, minate nu doar de trecerea timpului, ci şi de dezinteresul manifest al comunității față de practicile rituale sunnite[9].

Centrul inițial al lăcaşului era constituit, probabil, de chilia destinată retragerilor pioase (*çillehâne*) – amenajată încă de pe vremea lui Hâcı Bektaş Velî, primul ei ocupant; ea este frecvent menționată în hagiografia (*vilâyetnâme*) consacrată fondatorului, sub numele de *Kızılca Halvet*. Prima dintre cele 3 curți amintite – *Nadar avlusu*, „poarta aurului" –, în care se pătrundea prin *Çatal kapı*, „poarta bifurcată", avea mai degrabă o destinație practică, fiind menită să satisfacă necesitățile imediate ale pelerinilor; ea adăpostea o cişmea, brutăria (*ekmek evi*), casa de oaspeți (*mihmân evi*), grajdul (*at evi*). În cea de-a doua curte – *Dergâh avlusu*, „curtea lăcaşului" –, despărțită de prima printr-un zid masiv, se pătrundea prin *Üçler kapısı*, „poarta Celor 3". Această curte cuprindea un havuz, o cişmea, bucătăria (*aş evi*), o a doua casă de oaspeți, spălătoria (*çamaşırhâne*),

oratoriul (*meydân*) şi o moschee de dată târzie – repetăm, incompatibilă cu practicile devoționale ale ordinului. Moscheea cu minaret, în care oficia un hoge aparținând ordinului sunnit al *Naqšbandî*-ilor (tr. *Nakşibendî*)[10], datează din secolul al XIX-lea şi ilustrează strategia adoptată în 1826, pe vremea sultanului Mahmût II, când s-a încercat, fără succes, prezentarea lui Hâcı Bektaş Velî ca sunnit şi ca lider spiritual *Nakşibendî*, în speranța reducerii sferei de influență a confreriei şi a plasării sale sub controlul autorităților.

În acelaşi perimetru se afla odinioară şi *kiler evi*, lit. „cămara" – spațiu transformat, astăzi, în bibliotecă. Termenul de mai sus desemna, de fapt, apartamentul privat al superiorului (*dedebaba*), care comunica direct cu oratoriul şi cu anexele acestuia. Oratoriul (*meydân*), de formă pătrată, are o suprafață de circa 60 de metri; tavanul său sugerează, simbolic, cele 7 niveluri ale cerului. Gruparea oratoriului, a facilităților pentru abluțiuni (cişmea, baie) şi a bucătăriei (folosită atât pentru prepararea hranei cotidiene, cât şi a meselor rituale) în aceeaşi incintă se remarcă şi la alte edificii ale ordinului, de factură similară. Bucătăria deținea un loc esențial în economia lăcaşului: ei îi era rezervată o importantă funcție simbolică, care se reflecta şi în poziția deținută de responsabilul acestui sector în ierarhia ordinului. Ca şi adepții *Mawlawî*, *Bektaşî*-ii obişnuiau să asocieze procesul de preparare a hranei cu procesul de maturizare mistică, de „coacere" a discipolului. Marele cazan (*kara kazan*, „cazanul negru") în care era pregătită hrana comună trecea drept sacru atât pentru *Bektaşî*-i, cât şi pentru *Alevî*-i. Nu mai puțin semnificativ era acest recipient pentru ieniceri – patronați spiritual de ordin –, care purtau cu ei pretutindeni, chiar şi pe câmpul de luptă, cazanul folosit la prepararea meselor şi care țesuseră nenumărate legende şi superstiții în jurul lui. Ienicerii asociau eventuala sa pierdere sau distrugere cu o veritabilă catastrofă; momentele lor de socializare, ca şi reuniunile de interes general se desfăşurau tot în jurul cazanului.

În cea de-a treia curte – *Hazret avlusu*, „curtea sfântului” –, în care se pătrundea prin *Altılar kapısı*, „poarta Celor 6”, se afla un singur corp de clădire. Această curte adăpostea cele mai importante repere ale topografiei sacre a ordinului: mausoleul lui Hâcı Bektaş, chilia numită *Kızılca Halvet*, marea sală de ceremonii (*Kırklar meydânı*), mausoleul lui Güvenç Abdâl[11] şi cel al legendarei sale iubite, precum şi mormintele a 12 *dede-baba* din vechime. Aceasta este partea cea mai veche a edificiului – cea în care se desfăşurau, odinioară, ceremoniile religioase. Tot în cea de-a treia curte se afla şi mausoleul lui Balım Sultân, „cel de-al doilea fondator” (*pîr-i sânî*), construit în 1519, la scurt timp după moartea sa, precum şi mormintele câtorva dervişi, cu rol important în istoria ordinului; de altfel, cimitirul, care datează de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, ocupă o bună parte din această curte.

Complexul de la Hacıbektaş era întregit, în vremurile sale de glorie, de alte anexe, precum „grădina hanului” (*hân bağı*) şi „grădina superiorului” (*dede bağı*), deservite de mai mulţi dervişi, în fruntea cărora se afla câte un *baba* (de altfel, fiecare dintre „compartimentele” menţionate mai sus era coordonat de câte un *baba* rezident). În plan ierarhic, *dedebaba* era întotdeauna urmat de *aş evi babası*, „părintele [responsabil al] bucătăriei”; exista obiceiul ca acesta să asigure interimatul, în cazul morţii subite a liderului, sau chiar să-i succeadă.

Pelerinajul pios (*ziyâret*) la acest sanctuar, extrem de meritoriu pentru membrii iniţiaţi şi pentru simpatizanţii ordinului, presupune şi astăzi parcurgerea progresivă a spaţiului care conduce la mormântul sfântului fondator şi se prezintă ca „o călătorie mistică, în cursul căreia pelerinul trebuie să străbată 7 porţi, ultima corespunzând cu pragul sălii mormântului”[12]. El începe, de fapt, de la cea de-a doua poartă: pelerinii pătrund în bucătărie şi sărută marele cazan; trec, apoi, în oratoriu, unde se prosternează în faţa fiecăreia dintre cele 12 blănuri de oaie pe care le ocupau cei 12 ierarhi *Bektaşî* în cursul ceremoniilor de iniţiere; pătrund, după aceea, în moschee şi o înconjoară de

3 ori, mergând pe genunchi, în semn de respect şi umilinţă[13]. Urmează cea de-a treia curte, în care sunt vizitate, pe rând, mausoleul lui Hâcı Bektaş, mormintele celorlalţi lideri veneraţi, chilia, sala de reuniune a „Celor 40" şi mausoleul consacrat lui Balım Sultân; în toate cazurile, se rostesc scurte rugăciuni coranice sau rugăciuni specifice ordinului (*tercümân*), iar vizitatorii se feresc să păşească pe pragurile sanctuarelor, socotite sacre. Pelerinajul continuă apoi în exteriorul lăcaşului, în a cărui vecinătate se situează câteva repere pomenite în hagiografia fondatorului: colina numită Arafat Dağı (numele său evocă, fără îndoială, muntele Arafat, din geografia sacră a oraşului Mecca, care constituie un reper obligatoriu al pelerinajului islamic ritual), pe care se află o grotă cu două intrări, în care Hâcı Bektaş obişnuia să se retragă frecvent pentru a medita; stânca numită *minder kaya*, „stânca-saltea", pe care obişnuia să se aşeze în clipele de răgaz; *hamur kaya*, „stânca-aluat", şi *kulunç kaya*, „stânca pentru junghiuri", cărora li se atribuie puteri tămăduitoare; *beş taşlar*, „cele cinci stânci", aflate la o oarecare distanţă de Hacıbektaş, pe care hagiografia le înzestrează cu proprietăţi fonatoare; *at kaya*, „stânca-cal", animată şi folosită de Bektaş ca vehicul, în cursul confruntării cu unul dintre rivalii săi. Acestor pietre şi stânci, extrem de revelatoare pentru conţinutul şi natura vechilor credinţe preislamice transplantate în mediu sufit, li se adaugă trei izvoare, a căror apă este creditată cu proprietăţi miraculoase. Cel mai important dintre ele este *Zemzem pınarı*, „puţul Zemzem", de pe colina Arafat Dağı, al cărui nume aminteşte, din nou, de izvorul similar de la Mecca, ceea ce sugerează, încă o dată, că pentru adepţii mişcării, pelerinajul pios la mausoleul lui Hâcı Bektaş este echivalent cu pelerinajul ritual la Mecca. Nu este greu să ne imaginăm în ce mod putea fi receptată o asemenea idee în mediile sunnite. Ar trebui să amintim, de asemenea, că alături de „puţul Zemzem" se află un moşmon (*alıç ağacı*), evocat şi el în biografia legendară a lui Hâcı Bektaş – de pildă, în cursul unei istorii al cărei erou este celebrul poet anatolian Yûnus

Emre; arborelui pomenit i se atribuie, fără îndoială, proprietăți magice, de vreme ce de ramurile sale sunt ataşate bucăți de pânză colorată, care simbolizează dorințele şi aspirațiile tainice ale vizitatorilor. O practică similară – pusă de comentatori pe seama ancestralelor practici şamanice – se constată în cazul unui mur situat lângă mausoleul lui Balım Sultân; spre a spulbera orice îndoială asupra finalității sale, el este numit, de altfel, „copacul dorințelor" (*dilek ağacı*). Un alt arbore vizat de pelerini este un ienupăr (*ardıç ağacı*), aflat în satul Açık Saray (Açuksaray), de lângă Hacıbektaş; după cum vom constata, este posibil ca fumul degajat, prin combustie, de acest arbust să fi fost utilizat pentru inducerea transei extatice, în cursul anumitor ceremonii – cel puțin, la nivelul comunității primare, structurate în jurul dervişului din Hurasân. În fine, pelerinajul presupune şi „închinarea" la două repere sacre care perpetuează amintirea primei adepte a lui Bektaş, Kadıncık Ana, din a cărei stirpe se socoteşte că provine ramura *Alevî* (anterior, *Kızılbaş*) a ordinului; cel mai însemnat dintre ele este casa în care ar fi trăit aceasta şi în care i-ar fi oferit adăpost dervişului din Hurasân, la sosirea sa pe aceste meleaguri[14].

Întreținerea lăcaşurilor *Bektaşî* era asigurată prin sistemul fundațiilor pioase (ar. *waqf*, tr. *vakıf*), care avea o extindere aproape universală în lumea islamică[15]. De obicei, donația – prerogativă a păturilor înstărite – nu se oprea la clădirea în care funcționa instituția beneficiară, ci se extindea şi asupra altor proprietăți, ale căror venituri acopereau cheltuielile de regie ale edificiului central. Potrivit legislației canonice, o asemenea donație nu putea fi nici revocată, nici înstrăinată şi era administrată public, sub supravegherea unui cadiu (judecător musulman). În epoca sa de maximă înflorire, aşezământul central de la Hacıbektaş era susținut, de pildă, din veniturile furnizate de 362 de sate, a căror populație era de confesiune *Bektaşî*; numărul acestor sate a fost, apoi, redus treptat de autorități, sub diverse pretexte, pentru a se ajunge, în final, la 24[16]. Potrivit cutumei, unul sau mai mulți membri ai ierarhiei

superioare a confreriei inspectau anual, în perioada premergătoare lunii *muharram* (tr. *muharrem* – prima lună a calendarului islamic), zonele locuite de proprii adepți – prilej cu care fiecare lăcaş prezenta un gen de raport financiar şi o evidență a noilor convertiți. Rapoartele erau depuse apoi la sediul central al ordinului de la Hacıbektaş, împreună cu sumele de bani care depăşeau necesitățile locale şi care, intrate în trezoreria generală, erau redistribuite spre zonele defavorizate[17]. Aşezate la o distanță rezonabilă unul de celălalt şi constituind o veritabilă rețea de solidaritate, aceste lăcaşuri aveau posibilitatea de a comunica cu relativă uşurință şi de a se sprijini reciproc, în situațiile dificile.

Venitul total al lăcaşului central era împărțit între cei doi lideri rivali ai ordinului, *ahîdede* sau *dedebaba* şi, respectiv, *çelebi*. Primul dintre ei era socotit succesorul spiritual legitim al fondatorului, locuia în lăcaşul central al ordinului şi îşi exercita autoritatea asupra unei părți importante a confreriei, cuprinzându-i pe toți dervişii celibatari rezidenți în *tekke*. Sub directa sa îndrumare îşi desfăşurau activitatea următorii *baba*, cu atribuții concrete în administrarea aşezământului: *kilerci baba* / *kiler evi babası* („părintele celar” / „părintele celarului” – care se ocupa de provizii), *ekmekçi baba* / *ekmek evi babası* („părintele brutar”), *aşçı baba* / *aş evi babası* („părintele bucătar”), *atçı baba* / *at evi babası* („părintele grăjdar” / „părintele grajdului”), *mihmândar baba* / *mihmân evi babası* („părintele găzduitor” / „părintele casei de oaspeți”), *dede bağ* / *han bağı babası* („părintele grădinar”), *Balım baba* / *Balım evi babası* („părintele Balım” / „părintele casei lui Balım” – îngrijitorul sanctuarului consacrat lui Balım Sultân); aceştia alcătuiau un gen de „consiliu director” şi beneficiau, fiecare, de reşedințe private, spre deosebire de simplii dervişi, care locuiau în chilii şi se bucurau de mai puțină intimitate.

Celălalt lider – purtătorul titlului de *çelebi* –, era socotit succesorul ereditar al lui Hâcı Bektaş – mai exact, descendentul lui Hâtûncık / Kadıncık Ana, sau Fâtma Ana, sau Fâtima Nûriye[18], care pare să fi jucat un rol de prim ordin în

comunitatea incipientă de la Sulucakaraöyük. Unele grupuri *Alevî* susțin că aceasta era, de fapt, soția lui Bektaş (altele amintesc despre o soție creştină) şi că, prin urmare, dervişul sosit din Hurasân renunțase la atributele celibatului, pentru a se căsători cu ea. Denunțat de rivalul său ca impostor, dar imposibil de ignorat datorită numărului mare de adepți care-i susțin legitimitatea, cel de-al doilea aspirant la postura de lider locuia, în trecut, în afara aşezământului principal al ordinului şi se ocupa, de obicei, de aministrarea bunurilor imobiliare ale instituției. *Çelebi* era recunoscut, ca autoritate spirituală, de grupurile *Kızılbaş* (azi, *Alevî*) din Anatolia, el fiind cel care-i desemna pe *şeyh*-ii din fruntea *ocak*-urilor (comunitățile locale); aceştia erau disprețuiți, în general, de ramura adversă, care-i socotea primitivi, ignoranți şi-i numea, în derâdere, *sofî*, „mistici”[19]. Deşi aparent marginalizat, *çelebi*-ul era, de fapt, cel care controla cu adevărat instituția, în măsura în care administratorul (*mütevelli*) fundației pioase pe care se sprijinea financiar aceasta era desemnat din familia sa şi, mai ales, în măsura în care el era cel care îi propunea sultanului, spre ratificare, pe *şeyh*-ii din fruntea lăcaşurilor *Bektaşî*. Acest regim privilegiat avea să se prelungească până către jumătatea secolului al XVII-lea, când autoritatea rivalului său a sporit considerabil, pe fondul jocurilor şi al presiunilor politice la care era supusă confreria[20].

Alte lăcaşuri de prestigiu

În afara lăcaşului de la Hacıbektaş mai existau alte patru centre *Bektaşî* de prim rang (*âsitâne-i Bektaşiyân*), care deți-neau un loc privilegiat în preferințele pelerinilor şi ai căror diriguitori deținеau rangul de „succesori” (*halîfe*) ai titularului de la Hacıbektaş: este vorba de Seyyit Alî Sultân (Kızıl Deli) Dergâhı de la Dimotika / Didymotichon (Thracia – Grecia), de Abdâl Mûsa Sultân Dergâhı de la Elmalı (astăzi, satul Tekke – Turcia), de lăcaşul de la Kerbalâ’ (Irak) şi de Kaygusuz Sultân

Dergâhı, de lângă Cairo (Egipt). Acestora urma să li se adauge – târziu, după aprige dispute, care vizau statutul prescriptiv al tradiției –, Şâhkûlu Sultân Dergâhı de la Istanbul.

Ar trebui să atragem atenţia şi asupra unei anumite „specializări" regionale a lăcaşurilor, determinată de originea rezidenților şi a celor care obişnuiau să le frecventeze. Cel istanbulez din Merdivenköy pare să fi fost preferat, de exemplu, de persoane originare din Anatolia (Divriği, Sivas, Suşehri, Zara, Amasya, Erzincan), de pe coasta de răsărit a Mării Negre (Kastamonu, Zonguldak), din Thracia orientală (Edirne, Lüleburgaz, Silivri, Tekirdağ), precum şi din zona balcanică (Serbia, Macedonia, Albania, Thessalia)[21]. Cel din cartierul Kazlıçeşme, puțin frecventat de anatolieni sau de istanbulezi get-beget, pare să fi fost, în schimb, locul favorit de întâlnire al persoanelor de origine rumeliotă, stabilite temporar sau definitiv în capitală[22].

Printre centrele de cult de dimensiuni relativ importante şi, mai ales, de un netăgăduit renume, se afla, în perioada târzie, şi Şâhkûlu Baba (Sultân) Tekke, despre care am pomenit deja. Acest lăcaş era situat în cartierul istanbulez Merdivenköy-Üsküdar şi data de la sfârşitul secolului al XV-lea sau începutul secolului al XVI-lea; eponimul său se stabilise, probabil, în aceste locuri, împreună cu un grup de discipoli, către jumătatea secolului al XV-lea, aşezământul monastic dezvoltându-se ulterior în jurul mormântului său. Lăcaşul a fost complet distrus în 1826, alături de alte 10 *tekke* din capitală, în cursul evenimentelor care au condus la desființarea corpului militar al ienicerilor. Cu acest prilej, bunurile şi cărțile aflate în patrimoniul său au fost confiscate, dervişii arestați şi întemnițați, iar *pôstnişîn*-ul în funcție, scăpat ca prin minune de execuție – exilat la Tire (zona Izmir, din sud-vestul Turciei). A fost, de altfel, o bună ocazie pentru autoritățile centrale de a confisca averile considerabile de care dispunea ordinul, atât în centrele din Asia Mică, cât şi în cele din Balcani. Acestea aveau să alimenteze nu numai tezaurul imperial, în permanentă criză, ci

şi patrimoniul unor ordine rivale, cu care statul otoman întreținea relații clientelare, atent dozate şi dirijate; principalul beneficiar al acestei conjuncturi a fost însă, după cum bine se ştie, ordinul *Nakşibendî*. Conversia lăcaşului din Merdivenköy în centru al acestuia din urmă a fost efemeră, căci încă de la sfârşitul domniei lui Mahmût II se făceau eforturi susținute pentru recuperarea sa – impulsionate prin numirea lui Mehmet ‘Alî Hilmî Dedebaba (aflat în termeni buni cu autoritățile), ca *şeyh*, în 1863-1864. Grație eforturilor şi energiei sale, lăcaşul a cunoscut o remarcabilă înflorire începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când a fost şi restaurat. Calitățile de excepție, personalitatea şi aspirațiile liderului au jucat un rol important în propulsarea sa rapidă în topul monden al epocii, dar şi al cercurilor intelectuale cu pretenții. Lăcaşul amintit a rămas popular şi după moartea lui Mehmet ‘Alî Hilmî Dedebaba, în perioada tulbure a dezagregării Imperiului, a primului război mondial şi a „războiului de independență”, care a condus la instaurarea regimului republican şi, foarte curând (1925), la scoaterea congregațiilor religioase în afara legii. El a continuat să găzduiască, chiar şi după acest an fatidic, reuniuni clandestine, ceremonii secrete şi rituri de inițiere, aşa cum o probează diverse mărturii tardive. Nu puțini au fost, pe de altă parte, opozanții regimului otoman care, urmăriți de autorități şi supuşi celor mai variate presiuni, au beneficiat de discreția şi azilul generos al dervişilor din Merdivenköy, cercetați în mai multe rânduri pentru „activități subversive”.

Trecut în administrarea unor comunități *Alevî* ai căror membri erau, în majoritate, originari din zona Sivasului, lăcaşul a revenit, la ora actuală, în centrul interesului, ca obiectiv cu relevanță istorică, fiind supus unui amplu proces de restaurare. El este, fără îndoială, mai bine conservat decât altele de acelaşi tip, datorită sprijinului financiar de care a beneficiat de-a lungul timpului din partea susținătorilor. Poarta sa principală este situată pe latura nordică. În stânga acestei porți se ridicau, odinioară, reşedința superiorului, casa de oaspeți (*mihmân evi*)

şi chiliile dervişilor. Ele erau flancate de o structură modulară, constituită din spaţiul de cult (*meydân evi*), bucătărie (*aş evi*), brutărie (*ekmek evi*), cămară (*kiler evi*), baie (*hamâm*). În dreapta porţii exista un alt complex de clădiri, format din aripa rezervată adeptelor celibatare ale ordinului (*bacılar mahfili*) şi grajd (*at evi*). În preajma porţii se mai găseau, cândva, un umbrar – conceput în vederea nelipsitului tabiet al savurării cafelei şi pentru relaxare, în general –, un havuz şi un *mihrâp*, care marca spaţiul consacrat rugăciunii în aer liber. În centrul complexului se întindea o adevărată livadă, iar într-o zonă mai retrasă se găseau cimitirul şi mormântul fondatorului aşezământului, Şâhkûlu Sultân. Amplasat pe ţărmul asiatic al Bosforului, lăcaşul din Merdivenköy se remarcă nu numai prin ambientul de excepţie, ci şi prin planul circular al sălii de ceremonii (*semâ'hâne*) – destul de neobişnuit pentru astfel de edificii. Oratoriul propriu-zis (*meydân*) este dodecagonal, la fel ca şi domul, care se sprijină pe un stâlp central. La nivelul superior al edificiului se deschid 12 ferestre – unele dintre ele oarbe, menite doar să susţină funcţia simbolică atribuită numărului 12 de grupările cu simpatii şiite. Dată fiind configuraţia sălii, este posibil ca, în dreptul lor, să fi fost amplasate cele 12 blănuri de oaie ocupate, în cursul ceremoniilor religioase, de titularii celor 12 „servicii". Numărul 12 face aluzie nu numai la cei 12 imami şiiţi, ci şi la cele 12 calităţi care urmează să fie dobândite de derviş spre a atinge maturitatea mistică, precum şi la cele 12 faze ale iniţierii *Bektaşî*. Aceste repere sunt evocate şi de cele 12 plăci de marmură inscripţionate, fiecare, cu numele câte unui imam şiit, care poartă, într-un colţ, câte o „piatră a supunerii" (*teslîm taşı*) – simbol al ordinului, la care ne vom referi ceva mai departe. Acelaşi număr este sugerat şi de alte detalii ale spaţiului ritual. *Teslîm taşı* se regăseşte, pe de altă parte, pe majoritatea stelelor funerare de cap din cimitirul de incintă, alături de reprezentarea figurativă a diverselor tipuri de bonete utilizate, de-a lungul timpului, de dervişii ordinului (*elifî, hüseynî* / *kalenderî* sau *edhemî tâc*)[23].

Arhitectura religioasă *Bektaşî* de pe actualul teritoriu al Turciei sau din diverse zone ale Peninsulei Balcanice aflate, cândva, în sfera de influenţă a ordinului, apela uneori şi la planul heptagonal – la fel de rar utilizat în arhitectura otomană şi în cea turcă islamică ca şi cel dodecagonal –, care reflecta încărcătura simbolică atribuită, tradiţional, cifrei 7, precum şi ataşamentul faţă de cel de-al şaptelea imam şiit, Mûsâ-l-Kâzim, deosebit de venerat în mediile *Alevî*[24]. Planul heptagonal este net dominant la mausoleul (*türbe*), sala de ceremonii (*meydân evi*) şi „cantina săracilor" (*imâret*) din complexul Akyazılı Sultân, aflat la Batova (actualmente, Dobrovište), în Bulgaria – între Varna şi Balcic –, precum şi la mausoleul din incinta lăcaşului lui ʻAbdullah Baba de la Katherin (lângă Salonic). Un reper similar marchează lăcaşul (*tekke*) lui ʻOṯmân Baba[25] de la Hasköy (actualmente, Haskovo), aflat tot în Bulgaria; zidul de la intrarea acestuia este străjuit de o rozetă cu 7 braţe, în vreme ce o piatră situată în partea de sud-est a împrejmuirii este, la rândul ei, marcată printr-o stea cu 7 braţe. Planul heptagonal a fost aplicat şi unui alt aşezământ *Bektaşî* din perioada clasică, Kıdemli Baba Sultân Tekkesi, construit într-o zonă nepopulată din apropierea satului Kalugerovo (circa 15 kilometri de Nova Zagora), din sud-estul Bulgariei. În acest ultim caz, motivul heptadei guvernează atât mausoleul (*türbe*) care adăposteşte rămăşiţele pământeşti ale lui Kıdemli Baba (despre care se pretinde că a fost iniţiat de însuşi Hâcı Bektaş Velî), cât şi corpul principal al aşezământului – doar parţial conservat astăzi[26]. O inspiraţie identică trădează şi lăcaşul lui Demir Baba din zona Deliorman (principalul centru al *Kızılbaş*-ilor din Bulgaria), aflat aproape de Isperikh, la 17 kilometri de Razgrad; planul heptagonal a fost aplicat, în acest caz, mausoleului. Irène Mélikoff[27] sugerează că filiera de propagare a heptadei în mediile *Bektaşî* este mai complexă şi mai puţin inocentă decât se bănuia până de curând: ea trădează influenţe ismailite (septimane), asimilate însă indirect, pe filieră hurûfită, ceea ce explică, într-o oarecare măsură, înverşunarea cu care au fost

persecutați adepții acestei erezii, îndeosebi aşa-numiții *Işık* (lit. „lumină", în sensul de „iluminați"). Lăcaşuri ale subgrupurilor *Hurûfî* se aflau la Seyyitgazi, în Anatolia, precum şi în diverse regiuni din Bulgaria – de pildă, la Akyazılı (între Varna şi Balcic), la Plovdiv (tr. Filibe), la Tatar Pazarı. Ele şi-au menținut, în mare măsură, predilecția pentru cifra 7 chiar după asimilarea sectei hurûfite de către *Bektaşî*-i. Aceştia din urmă au rămas, în ansamblu, fideli cultului Celor 12 Imami; ataşamentul oarecum anacronic al unor grupuri față de Cei 7 Imami n-a depăşit aşadar, cu infime şi nesemnificative excepții, limitele Thraciei.

Aşezământul *Bektaşî* de la Kalkandelen-Tetovo (Macedonia), purtând numele lui Harabâtî Baba, se remarca prin bogăția şi diversitatea proprietăților sale (un mare număr de sate, moşii, case şi magazine, atât în imediata vecinătate a oraşului Tetovo, cât şi în oraşele Tirana, Elbasan, Salonic şi Constantinopol). Ansamblul era protejat de ziduri masive şi constituit din două corpuri principale: aripa centrală (care cuprindea spațiile de cult, locuința superiorului, chiliile dervişilor) şi anexele destinate economiei domestice. Aşezământul avea 4 intrări, cea principală fiind orientată, ca şi în alte cazuri, spre nord. Sala de rugăciune (*ibâdethâne*) se afla în imediata vecinătate a intrării principale, la nord de fântâna monumentală (*şadırvan*), a cărei platformă din lemn era folosită, în anotimpul cald, pentru desfăşurarea ceremoniilor religioase în aer liber. În partea opusă se afla mausoleul (*türbe*) cu mormintele fondatorului şi ale rezidenților decedați de-a lungul timpului, precum şi un peristil numit *meydân*, mărginit de o alee cu trandafiri, care era utilizat ca loc de recreere. Alături de mausoleu se ridica un corp de clădire numit *dervişhâne*, lit. „casa dervişilor", care cuprindea mai multe chilii, iar în paralel cu el se găsea „casa bucătarului" (*ahçıhâne* / *aşçıhâne*) – corp compus din bucătărie, cuptor de pâine şi refectoriu. Tuturor acestor corpuri de clădire li se adăugau alte edificii sau simple încăperi, cu destinație utilitară: camere de oaspeți, spații rezervate persoanelor fără

adăpost, harem (în sensul de aripă separată destinată femeilor), baie turcească, magazii de cereale etc. Ca şi în cazul altor lăcaşuri *Bektaşî*, peisajul pare să fi jucat un rol deosebit în concepția de ansamblu, căci complexul arhitectonic impresiona prin numărul mare de peluze, de alei încadrate de flori şi de surse de apă, care creau o ambianță plăcută, tihnită, propice detaşării de contingent, peripatetizării, meditației[28].

Viața dervişilor, între rugăciune, misionarism şi comuniune

Adepții inițiați ai diverselor curente ale misticii islamice (sufismului) erau numiți, la modul cel mai general, *derviş*. Acest termen, de origine persană, era larg răspândit în întreaga lume islamică, coexistând cu alte formule denominative, de origine arabă, persană sau turcă, şi chiar cu termeni peiorativi, care au sfârşit prin a fi asimilați de limbajul cotidian. Spațiul turc sau turcofon cunoştea, la rândul său, o varietate apreciabilă de termeni similari, folosiți în paralel cu cel de *derviş*, pentru desemnarea categoriei foarte eterogene a „sfinților" musulmani: *abdâl*, *er*, *eren*, *ermiş*, *velî*, *miskîn*, *fakîr*, *sûfî* etc.

Viziunea despre lume a unui derviş putea fi determinată sau influențată de o mare varietate de factori: orientarea sunnită sau şiită a ordinului (mişcării) la care era afiliat, cultura dominantă în care se formase, natura cosmopolită sau, dimpotrivă, autarcică a acesteia, mediul de proveniență, gradul de instruire etc. Diferențele de la un curent la altul erau adeseori minime, căci proliferarea congregațiilor islamice, dintotdeauna deconcertante prin număr, se producea adeseori prin diviziune şi disociere – era, cu alte cuvinte, mai curând rodul izbucnirilor de personalitate, al orgoliilor contrariate sau al unui anumit fanatism al iluziei decât al originalității exuberante, nerăbdătoare să se exprime. Irepetabilitatea este, de altfel, dificil de obținut în asemenea cazuri căci, în mod inevitabil, opțiunile esențiale sunt limitate, iar derivatele sau chiar epifenomenele nu fac decât să

speculeze valențele libere ale structurilor de bază, preluând sau amplificând (eventual, polemic) temele inițiale ale discursului. Gradele inițiatice introduceau, pe de altă parte, un filtru comportamental important la nivelul fiecărei confrerii şi contribuiau la sistematizarea criteriilor de acces în zona superioară a ierarhiei, prin diferențierea şi nuanțarea cerințelor specifice. Elita spirituală îşi concentra, cu predilecție, eforturile în direcția autodepăşirii, a remodelării şi cizelării sinelui prin laborioase exerciții spirituale, în vreme ce marea masă a adepților, a postulanților sau a susținătorilor laici era orientată cu abilitate către însuşirea şi exersarea unor precepte standard, cu conotații mai degrabă etice. Componenta etică era, de fapt, dominantă la nivelul congregațiilor populare, ajungând să sufoce polul speculativ – rezervat, fatalmente, unui grupuscul, mai mult sau mai puțin izolat.

Dincolo de inevitabilele criterii ierarhice, morala *Bektaşî*-ilor privilegia însă efortul stăruitor şi echilibrat, țintind nu atât spre opulență şi acumulare necontrolată, cât spre decență, armonie şi moderație, întemeiate pe propriile resurse. Acesta pare să fi fost, cel puțin, sensul unor apoftegme de genul *Çalışanlar, kazananlar Allâh'ın sevgilisidir*, „Cei ce muncesc şi câştigă sunt iubiți de Dumnezeu", sau *Gündüz şevk ile dünya işine, gece aşk ile, ahiret işine*[29], „Ziua cu ardoare, pentru lucrarea lumii acesteia, noaptea, cu dragoste, pentru lucrarea lumii de dincolo", atribuite de tradiție fondatorului confreriei, Hâcı Bektaş Velî.

Liniile de forță ale moralei *Bektaşî* sunt foarte limpede exprimate în „învățăturile" lui Cebbâr Kûlu către adepții săi – pentru a oferi doar un exemplu edificator, dintre multele posibile:

> Dervişule, bagă de seamă, mergi pe calea cea dreaptă, nu pe calea cea strâmbă! Săvârşeşte fapte bune! Mănâncă ceea ce-ți este îngăduit, spune adevărul! Nu te uita la cei neinițiați, nu face strâmbătate, nu bate pe la porți, nu avea grija lumii! Apără ceea ce îți este încredințat! Desparte Adevărul[30] de minciună, ucide-ți sinele, mistuieşte-ți nelinişstea în foc! Ridică-te pe treapta cea mai

> înaltă! Studiază ştiinţele, îndreaptă-ţi trupul! Nu te lăsa purtat de scandaluri, nu defăima! Nu-l judeca pe cel absent prin cuvinte fără acoperire; cel ce păşeşte pe calea cea dreaptă este numit „sfânt”, cel ce păşeşte pe calea cea strâmbă – „smintit”. Nu spune: „Ştiu!”. Nu te împăuna cu ştiinţa ta! Priveşte cu aceiaşi ochi către toate cele 72 de secte! Socoteşte-te mai prejos de ceilalţi! Nu îndurera sufletul nici unei creaturi! Află ce este mai bun din ceea ce cunoşti, străduieşte-te să afli ceea ce nu cunoşti! Împărtăşeşte-ţi cunoaşterea celor din jur. Învăţatul este pomană omenească, el trebuie să le dezvăluie şi celorlalţi ştiinţa sa. Dumnezeu nu-l iubeşte pe cel ce stăruie în îndoială, nu-l iubeşte pe cel ce stăruie în trufie![31]

Meditaţia şi detaşarea de contingent nu erau unicele repere ale existenţei dervişilor – atât de „romantică” pentru unii, atât de neînţeles pentru alţii. Viaţa lor era ritmată, desigur, de rugăciune şi de reuniuni liturgice nocturne, care confereau sens şi emoţie existenţei „cenobitice”. Totuşi, în ciuda izolării de lume, a aspiraţiilor spirituale manifeste, existenţa lor cotidiană nu era foarte diferită de cea a altor contemporani, de vreme ce era supusă aceloraşi constrângeri şi limitări (climatice, economice şi alimentare, sanitare, vestimentare etc.). Condiţiile de trai erau adeseori precare, dar nu se defineau, am spune, prin sărăcie extremă. Piesele vestimentare, obiectele de mobilier sau de uz curent se reduceau la strictul necesar, dar existau, în mod evident, lăcaşuri mai modeste şi lăcaşuri care străluceau de bunăstare; acestea din urmă erau şi cele mai frecventate şi se bucurau de donaţii generoase din partea susţinătorilor. Fără a suferi de foame, rezidenţii se hrăneau mai degrabă inegal, capricios, obişnuiţi cu exerciţiul austerităţii; nu iubeau, însă, asceza posomorâtă ori frugalitatea cu orice preţ. O serie de alimente, menţionate frecvent în textele hagiografice, formau, într-un fel sau altul, baza alimentaţiei cotidiene, în medii dintre cele mai diverse: pâine, unt şi untdelemen, iaurt, *ayran* (iaurt bătut cu apă şi sare), miere, halva, sare, *kebap* (în diverse variante), pilaf. Începutul şi sfârşitul mesei erau marcate printr-o rugăciune şi prin ingerarea simbolică a unei prize de sare – obicei moştenit din străvechime. Consumul anumitor

alimente se asocia mai degrabă cu contexte rituale determinate: astfel erau, de pildă, halvaua sau „supa dulce” (‘*aşure*), rezervate ceremoniilor de iniţiere şi, respectiv, comemorării martiriului lui Husayn, din luna *muharram*. La fel ca şi *Mawlawî*-ii, adepţii *Bektaşî* evitau să mănânce peşte, deşi sursa acestei interdicţii rămâne neclară. Unii dintre ei refuzau, deopotrivă, carnea de iepure şi de cocoş, sub influenţa altor grupuri heterodoxe cu care conviețuiau în acelaşi spaţiu. Dincolo de particularităţile regionale, se poate spune că prețuiau fără ipocrizie viaţa, socotind-o un dar divin, munceau cu măsură, fără ostentaţie, se consacrau actelor caritabile; erau, totodată, bonomi, întârziau cu plăcere la taifas, în tovărăşia cafelei şi, uneori, a opiumului, erau mari iubitori de istorii fabuloase, de muzică şi poezie, pe care le purtau departe, prin integrarea în propriile ceremonii, şi cărora le confereau o aură sacră.

Uneori, însă, tocmai evidenta disimilitudine a vieţii lor îi pierdea în faţa celorlalţi. Această viaţă era mai puţin convenţională şi mai puţin rigid orânduită decât cea a musulmanului sunnit, în măsura în care nu era ritmată de cele 5 rugăciuni canonice, ci de repere neobişnuite, „ex-centrice”, care se pliau ritmurilor naturale ale existenţei şi, nu mai puţin, exigenţelor propriului „părinte spiritual”. Timpul dervişilor părea uneori încremenit, scăpat din ochiurile istoriei, iar alteori se scurgea cu iuţeală – întunecat şi învolburat, măturând totul în cale. În ciuda a ceea ce se crede astăzi, erau vremuri în care se călătorea mult şi periculos – în scopuri misionare sau iniţiatice mai cu seamă, în cazul nostru. Călătoria rituală făcea parte din antrenamentul spiritual al dervişilor. Dincolo de semnificaţia pur mistică, ea nu era învestită doar cu rol cognitiv, ci şi cu un profund rol sociativ. Călătoriile presupuneau contacte cu lumi nebănuite, care puteau vieţui în proximitate fără a se cunoaşte, fără a se tatona, departe de evenimentele ori de forfota perpetuă a capitalei. Ele implicau, pe de altă parte, popasuri – în lăcaşurile propriului ordin sau în cele ale confreriilor apropiate –, iar

acestea puteau deveni la fel de pasionante şi de instructive ca şi călătoria în sine. Cu prilejul popasurilor se schimbau informaţii, veşti, experienţe, se vehiculau poveşti stranii, se stabileau contacte umane prielnice învăţăturii iniţiatice, care puteau conduce la opţiunea pentru un nou maestru sau o nouă cale etc. Pentru majoritatea covârşitoare a celor implicaţi în acest stil de viaţă, nu se punea problema ştiinţei de carte, a frecventării textelor scrise, îndeosebi în epocile timpurii. Oralitatea, cu tot verbiajul şi cu toată lipsa de acribie adiacente, era larg dominantă şi urma să rămână astfel până către sfârşitul Imperiului otoman[32]. Ea era esenţială pentru tipul de comunicare iniţiatică la care ne referim, după cum esenţiale erau şi legăturile interpersonale, afinităţile reciproce, disponibilitatea interioară; în unele cazuri, comunicarea nonverbală era, probabil, la fel de importantă ca şi cea verbală. Şi una, şi alta apelau la coduri specifice – verbale şi gestuale –, care asigurau o anumită „protecţie" a mesajului şi a utilizatorilor în raport cu exteriorul. Această particularitate face ca anumite contexte să rămână esenţial misterioase: limbajul secret era apanajul iniţiaţilor, care-şi puteau savura astfel, nestingheriţi, intimitatea şi zborul gândului, departe de indiscreţia lumii.

Demersul ritual implicit călătoriei se asocia, în chip firesc, cu o suită de gesturi ceremoniale şi cu o ţinută adecvată. Aceasta era completată de o serie de accesorii precum toporul dublu (*teber*), bolul de cerşit (*keşkül*) şi cornul (*nefîr*). Dervişii din perioada timpurie obişnuiau să-şi împodobească, îndeosebi la drum lung, încălţările cu clopoţei; zgomotul acestora le semnala apropierea şi le permitea, cel puţin teoretic, să cruţe viaţa creaturilor minuscule pe care le întâlneau în cale. Practica de mai sus este atestată şi în zonele de influenţă buddhistă, fiind poate preluată şi transplantată în mediile sufite de către grupurile de dervişi itineranţi. Nu pot fi excluse nici alte sugestii ori influenţe – se ştie, de pildă, că printre accesoriile rituale ale şamanilor figura şi un clopot, folosit fie pentru chemarea spiritelor benefice, fie pentru izgonirea celor malefice.

Plecarea în călătorie era marcată prin rituri de separare[33], în timp ce revenirea se asocia cu rituri de agregare, având certe conotații apotropaice:

> Riturilor de sosire le corespund cele de adio: vizite, ultimul schimb de daruri, masa în comun, ultimul pahar la botul calului, urări şi saluturi, obiceiul de a-l conduce [pe călător – n.n., L.M] o porțiune de drum, câteodată chiar sacrificii. [...] Se pare că toate riturile de plecare în călătorie, în expediție etc., au drept scop să facă despărțirea să nu fie bruscă, ci progresivă, la fel cum, în general, agregarea nu se face decât prin parcurgerea unor etape. Cât despre riturile de întoarcere a călătorului, ele comportă rituri de îndepărtare a impurităților din călătorie (de separare) şi rituri de agregare treptată.[34]

Interesul şi, totodată, grija față de călător – evidente în toate culturile – decurg din ambiguitatea poziției sale, virtual periculoasă: el parcurge o fază tranzitorie, liminală, devine vulnerabil în fața pericolelor şi ispitelor, căci starea sa de agregare este temporar suspendată – la fel ca şi scutul protector al mediului / comunității în care evoluează de obicei. Iată cum se reflectă aceste nuanțe într-o „rugăciune de drum" (*yol gülbengi*) a *Bektaşî-Alevî*-ilor:

> În numele Şahului! Să izgonească Hrănitorul[35] orice năpastă, de oriunde ar veni ea! Nu se află viteaz afară de ‘Alî, nu se află spadă afară de Dû-l-Faqâr![36] Să izgonească Dumnezeu orice suferință, de oriunde ar veni ea! Nu se află viteaz afară de ‘Alî, nu se află spadă afară de Dû-l-Faqâr! Să izgonească Dumnezeu orice nenorocire, de oriunde ar veni ea! Nu se află viteaz afară de ‘Alî, nu se află spadă afară de Dû-l-Faqâr! Cei 12 Imami, Cei 14 Inocenți Neprihăniți, Cei 17 Purtători de Centură să ne fie paznici şi păzitori! Să nu ne despartă de Chipul Tău, de neamul Tău! Înalta privire a Celor 3, a Celor 5, a Celor 7, a Celor 40, a Celor 366, a Celor 1001 [de sfinți] să fie prezentă şi atintită asupra noastră! Binecuvântarea polului lumii, a şahului celui mai generos, a ființei desăvârşite, a vieții eterne, a păzitorului celor aleşi şi al celor umili, a învățătorului nostru, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî, să fie prezentă şi atintită asupra noastră! El, cu fiecare clipă a celor în Adevăr![37]

Iată şi o „rugăciune de despărţire” (*ayrılış gülbengi*), rostită în împrejurări asemănătoare:

> În numele Şahului! Puterea contopirii cu Tine, lumina fericirii, însuşirea desăvârşirii Tale! În Ziua Judecăţii, timpul a fost suspendat, tristeţea s-a spulberat. A veni este lege, a pleca [cere] învoire. Pentru frumuseţea lui Muhammad cel desăvârşit, a lui Hasan, a lui Husayn, a lui ‘Alî cel ales, binecuvântare![38]

Dervişii *Bektaşî* practicau, ocazional, şi cerşitul ritual. Acesta devenise, de altfel, o practică atât de răspândită printre membrii diverselor fraternităţi sufite, încât sfârşise prin a suscita reacţii de nemulţumire din partea populaţiei; o atestă proverbe de tipul *Gâvurun tembeli keşiş, müslümanın tembeli derviş*, „Călugărul este leneşul ghiaurilor, iar dervişul, al musulmanilor”[39]. Evocând, în secolul al XVIII-lea, practicile dervişilor itineranţi, Mouradja D’Ohsson[40] distingea printre ei 3 grupuri distincte: primul – reprezentat de *Bektaşî*-i şi de *Rifâ‘î*-i, care călătoreau spre a realiza colecte şi a-şi populariza ideile, aşadar în scopuri mai degrabă misionare; cel de-al doilea – constituit din indivizi repudiaţi de propriile ordine, care-şi câştigau existenţa din cerşit; cel de-al treilea – format din dervişi străini (?), faţă de care turcii otomani nu manifestau o consideraţie deosebită, afirmând că nu proveneau din congregaţiile originare, apărute pe vremea Profetului[41]. Majoritatea aşa-numiţilor dervişi itineranţi care rătăceau pe străzile Istanbulului pe la jumătatea secolului al XIX-lea proveneau din India şi din cosmopolita Buhârâ, reprezentând cu predilecţie diversele ramuri ale ordinelor *Čistî*, *Suhrawardî*, *Naqšbandî* şi *Qâdirî*. Calitatea lor umană lăsa adeseori de dorit, mulţi dintre ei fiind nu atât dervişi în sensul real al cuvântului, cât simpli cerşetori care trăiau din mila publică, fără o vocaţie spirituală autentică[42].

Potrivit lui Dimitrie Cantemir[43], dervişii numiţi *seyyah*, „călători, pribegi”, nu erau ataşaţi vreunui ordin anume. Cu alte cuvinte, categoria lor era transcongregaţională; ea presupunea o opţiune individuală iniţială, care conducea, treptat, la consti-

tuirea unui subgrup tinzând către o oarecare autonomie în raporturile cu autoritatea formală a confreriei sub ale cărei auspicii se produsese inițierea. Parte dintre dervişii desemnați în acest mod îşi consacrau întreaga viață peregrinărilor; alții adoptau acest stil existențial pe perioade determinate. Cei care se dedicau practicii amintite solicitau, în prealabil, încuviințarea şi binecuvântarea propriului *şeyh*, cu făgăduiala de a dona, în folosul lăcaşului în fruntea căruia se afla acesta, anumite cantități de cereale, aur, argint, ori o sumă de bani. Data plecării, ca şi cea a revenirii la „vatră", era înregistrată în catastifele aşezământului, iar dervişul primea un înscris care-i atesta calitatea şi intențiile şi cu care se putea legitima în fața autorităților. La revenirea din călătorie, era întâmpinat cu mare cinste şi i se acorda titlul onorific de *dede*.

Unii dintre *Bektaşî*-i socoteau meritoriu să trăiască din danii; ei frecventau, în acest scop, case particulare şi instituții publice, sau îi abordau chiar pe trecători, pe străzi, spre a obține donații. Cei mai mulți membri ai congregației se întrețineau, însă, mai degrabă prin eforturi proprii şi, urmând pilda oferită de Hâcı Bektaş însuşi, practicau diverse meşteşuguri: confecționau, de pildă, linguri, polonice, răzătoare şi alte ustensile din lemn, coliere şi catarame din marmură fasonată, destinate ținutei confraților, boluri de cerşit, cu aceeaşi destinație etc.[44]. Bazându-se pe propriile observații, dar şi pe informațiile obținute de la diverşi lideri spirituali ai *Bektaşî*-ilor din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, John P. Brown[45] preciza că membrii acestui ordin nu erau autorizați să cerşească decât în cazuri excepționale; când se vedeau nevoiți, pe de altă parte, să recurgă la o asemenea practică, li se prescria un post preliminar de trei zile. Supranumiți, în acest răstimp, „Salmân"[46], ei îşi tăinuiau bolul de cerşit sub veşminte, iar în situația în care erau refuzați de 7 ori consecutiv[47], li se impunea să renunțe neîntârziat la demersul lor. Cerşitul ritual era practicat cu predilecție în timpul călătoriilor formative sau misionare – repere importante ale existenței oricărui derviş şi motiv recurent în literatura

mistică islamică de cele mai diverse orientări[48], cu numeroase analogii în alte tradiții religioase.

Puterile şi primejdiile „tainelor”. Ierarhii şi grade inițiatice

Conducătorii aşezămintelor *Bektaşî* purtau adeseori vechiul titlu turcmen de *baba*, care, în sens mai larg, putea desemna orice maestru spiritual – *şeyh* sau *mürşit*. Titlul cel mai înalt în ierarhia *Bektaşî* – după cel deținut de liderul congregației, desigur – era, însă, cel de *halîfe*, lit. „succesor”. Membrul complet inițiat se numea, ca şi în cazul altor confrerii, *derviş*, în vreme ce prospătul discipol, novicele abia integrat în structurile ordinului era numit *muhip* (lit. „cel care iubeşte”, „iubitorul”). În perioada târzie, acest ultim apelativ era utilizat, în măsură din ce în ce mai mare, pentru desemnarea simpatizanților ordinului, a celor care nu fuseseră supuşi procesului de inițiere propriu-zis; ei erau numiți, deopotrivă, *‘âşık* / *âşık* (lit. „îndrăgostit”) şi *dost* (lit. „prieten”)[49]. Aceştia frecventau regulat lăcaşurile *Bektaşî*, se întrețineau cu superiorii şi cu dervişii rezidenți, ascultau muzică şi imnuri devoționale specifice (*nefes*), participau la ceremoniile deschise şi aspirau la calitatea de membru cu drepturi depline al congregației. La fel ca şi membrii inițiați, ei îşi implicau şi familia în demersurile loialiste, îi aduceau la *baba* pe nou-născuți pentru ritul de denominație, pe copiii aflați la vârsta adolescenței pentru „confirmare”, erau cununați de acesta etc. În perioada de glorie, dar şi de rigoare extremă a ordinului, cuvântul *muhip* a ajuns să desemneze persoanele care trecuseră prin ceremonia formală de inițiere (*ikrâr âyini*, *nasip alma*) şi care erau, astfel, abilitate să participe la riturile fundamentale ale ordinului – în primul rând, la cea mai importantă reuniune religioasă, *âyin-i cem*. El nu le era străin nici altor congregații sufite. Se poate deduce, prin urmare, că una şi aceeaşi vocabulă avea accepțiuni diferite de la

o epocă la alta, dar şi de la o confrerie la alta, în măsura în care unii termenii circulau între diverse medii confesionale.

Spre deosebire de *muhip*, dervişul era, de fapt, un „profesionist" al religiosului, la fel ca şi călugărul din lumea creştină. În această calitate, el dobândea dreptul de a purta boneta (*tâc*) specifică ordinului, locuia în *tekke* şi se afla permanent la dispoziția superiorului. Un *muhip* putea servi ani de zile într-un lăcaş (perioada nu era predeterminată), înainte de a deveni derviş – dacă dorea, evident, acest lucru. Dervişul, la rândul său, putea să rămână celibatar sau să renunțe la acest statut, fără a fi decăzut din calitatea sa fundamentală – cea de inițiat.

În viziunea *Bektaşî*, dobândirea gnosei presupunea, ca şi în cazul altor confrerii, parcurgerea anumitor stadii – conexate, fiecare, cu un număr de „staţii" sau „popasuri" –, sub îndrumarea obligatorie şi cu binecuvântarea unui maestru spiritual. Nomenclatorul ordinului prevede o inițiere în 4 trepte, simbolizată de trecerea prin 4 „porți" (*kapı*) şi 40 de „popasuri, staţii" (*makâm*), repartizate în grupe de câte 10; această „scară" inițiatică apare, cu mici variații de detaliu, şi la alte mişcări sufite din spațiul turcofon – anatolian şi extra-anatolian –, a căror înrudire genetică cu ordinul *Bektaşî* este dincolo de orice îndoială. Ne referim, în mod deosebit, la etapele inițiatice preconizate de ordinul central-asiatic *Yesevîlik*, întemeiat în secolul al XII-lea[50], dar şi la mențiuni izolate, precum cele din opera poetică a lui Yûnus Emre[51] (m. 1320/1321), care trădează concepții similare.

Potrivit acestei viziuni – care-şi găseşte reflectarea în apocrifa catehetică *Makalât*, „Spuse", atribuită de cercurile *Bektaşî* mentorului Hâcı Bektaş Velî –, Dumnezeu a creat 4 categorii de oameni, cărora le este dat să-L cunoască pe căi diferite şi care sunt asociați cu cele 4 „porți" simbolice prevăzute în scenariul inițiatic: persoanele pioase (‘*âbit* / *abit*), care caută Adevărul în adorația față de Dumnezeu şi care se mențin la prima „poartă" (*Şerî‘at kapısı*, „poarta Legii islamice

revelate"); asceții (*zâhit*), care se supun normelor religioase şi comportamentale specifice uneia sau alteia dintre confreriile sufite şi care se opresc la cea de-a doua poartă (*tarîkat kapısı*, „poarta congregației"); gnosticii, oamenii „cunoaşterii mistice" (*'ârif* / *ârif*), aflați în căutarea tainelor Ființei divine, cărora le este îngăduit accesul la cea de-a treia poartă (*ma'rifet kapısı*, „poarta cunoaşterii spirituale"); în fine, „prietenii apropiați", „confidenții", „iubitorii" de Dumnezeu (*muhip*), care sunt dăruiți cu tainele întregului univers, se împărtăşesc din iubirea divină şi sunt asociați cu ultima poartă (*hakîkat kapısı*, „poarta Adevărului")[52]. Fiecăreia dintre cele 4 porți îi corespund un număr de 10 „stații" sau „popasuri", care ordonează şi ritmează ascensiunea spirituală. Tradiția *Bektaşî* susține că doctrina Celor 4 Porți i-a fost revelată lui Adam – primul profet trimis de Dumnezeu pe pământ –, prin mijlocirea arhanghelului Gabriel. Potrivit unui *hadît* apocrif, Profetul însuşi ar fi făcut aluzie la această doctrină în predicațiile sale, afirmând:

> Legea este întruchipată de cuvintele mele; calea o reprezintă faptele mele; cunoaşterea tainică este capacitatea mea de a stăpâni toate lucrurile; Adevărul sau Realitatea este starea mea spirituală.[53]

Din cele 4 etape ale inițierii – străjuite, simbolic, de Cele 4 Porți –, decurg şi cele 4 trepte ierarhice ale ordinului: *'âşık*, *muhip*, *derviş*, *baba* (*şeyh*), cărora li se adaugă gradele superioare de *halîfe* şi de *dede*.

Prezentăm, în cele ce urmează – nu fără anumite rezerve – învățăturile *Bektaşî* cu privire la exigențele care guvernează parcurgerea celor 4 „porți" şi a celor 40 de „popasuri" corespunzătoare lor. Natura acestor exigențe este adeseori confuză, cel puțin în varianta care ne stă la dispoziție, trădând intervenții străine de ideologia inițială; se remarcă îndeosebi interferența prescripțiilor rituale de factură strict „ortodoxă" (sunnită) cu cele etice. Insistența asupra respectării preceptelor islamului canonic este în evidentă antiteză cu exuberanța comportamentală etalată de ordin în prima sa perioadă de existență, respectiv

până în secolul al XVI-lea. De aici concluzia că ne confruntăm cu o viziune prescriptivă târzie, „coafată", profund influențată de tentativele de „regularizare" şi de regrupare a mişcărilor rebele sub umbrela canonică a sunniților.

Poarta Legii islamice revelate: a crede în Dumnezeu, a-I păzi poruncile, a crede în îngerii Săi, a crede în *Coranul* trimis de Dumnezeu şi în Cărțile Sale[54], a crede în prietenie [inițiatică]; a-ți face rugăciunea canonică (*namaz*), a da pomana legiuită (*zekât*), a ține post (*oruç*), a face, dacă ți-o îngăduie forțele, pelerinajul (*hâc*) la locurile sfinte ale islamului, a nu te sustrage confruntării cu vrăjmaşul, pe câmpul de luptă, a te curăța de impuritate; a dobândi câştiguri pe căi licite, a fi conştient de caracterul efemer al oricărei posesiuni materiale; a accepta cununia religioasă (*nikâh*); a evita relațiile sexuale în perioadele interzise de Legea canonică şi relațiile sexuale anormale sau perversiunile; a fi adeptul lui Muhammad şi a face parte din comunitatea sa (a fi musulman); a manifesta compasiune față de toate creaturile; a mânca şi a te îmbrăca curat; a năzui să înfăptuieşti binele, a evita lucrurile inutile sau socialmente dezavuate.

Poarta Congregației: a te lega de un maestru spiritual şi a te pocăi[57]; a dobândi calitatea de discipol; a-ți tunde părul şi „a-ți întoarce veşmintele"; a te căli în lupta cu sufletul concupiscent (*nefs*); a-i sluji pe ceilalți; a te teme; a spera; a purta mantia (*hırka*), coşul[58] (*zembil*), foarfeca (*makas*), covorul de rugăciune (*seccâde*), rozariul (*subha*[59]), acul (*ibre*) şi bastonul (*'asâ* / *asâ*) – cu alte cuvinte, a dobândi calitatea de derviş; a te bucura de binefacerile „popasului", ale comunității, ale poveței şi ale prieteniei; a propovădui dragostea, credința arzătoare, pacea [interioară] şi sărăcia.

Poarta Cunoaşterii Spirituale: a fi caracterizat de curtoazie (*edep*), spaimă, abstinență, răbdare şi convingere, sfială, generozitate; a dobândi cunoaşterea profană (*'ilim* / *ilim*); a urma calea sărăciei; a dobândi cunoaşterea spirituală, gnosa (*ma'rifet*); a dobândi cunoaşterea de sine.

Poarta Adevărului: a deveni țărână; a nu denigra şi a nu blama „cele 72 de naţii”[60]; a nu precupeți nimic pentru împlinirea propriului destin; a te comporta astfel încât toate creaturile lumii să fie în siguranță alături de tine; a nu te pleca în fața celui ce posedă avuții, a avea respect de sine; a nu dezvălui tainele Adevărului decât la adunarea sfinților, a respecta „taina ordinului”; a urma calea „rătăcirii în Dumnezeu”; a urmări progresul spiritual şi existența permanentă în Dumnezeu; a practica rugăciunea tainică şi ardentă; a atinge stadiul spiritual al viziunii, al contemplației divine; a ajunge la Dumnezeu şi la Uniunea Absolută cu El.

Este de remarcat, fără îndoială, insistența asupra ideii de „poartă”, ca spațiu de trecere de la profan la sacru, ca spațiu intermediar între realitatea perceptibilă, între un *hic et nunc* cu contururi foarte precise şi metarealitate; ea este, de altminteri, destul de limpede sugerată şi de concepția arhitectonică a lăcaşurilor. „Drumul către centru” presupune parcurgerea integrală şi, totodată, graduală a stadiilor cuprinse între „popasuri” sau „staţii”. Mişcarea pe orizontală şi micşorarea treptată a distanței care-l separă pe pelerin de țelul demersului său, având drept consecință diminuarea stării de dispersie specific umane, sunt invers proporționale cu concentrarea energiilor, cu dimensiunea ascendentă, cu progresia pe verticală; regăsirea centrului coincide cu revenirea la Realitatea cerească, cu „întoarcerea în cer”.

Sacralitatea porții se asociază, ca şi în alte tradiții religioase, cu cea a pragului: cele două elemente marchează un *no man’s land* potențial periculos, anarhic, stăpânit de necunoscut, de forțele oarbe care dau târcoale spațiilor protejate, circumscrise, delimitate. Cel care-şi părăseşte condiția pentru a accede la alt plan rămâne, pe moment, singur, expus celor mai neliniştitoare experiențe:

> Din punct de vedere material şi magico-religios, oricine trece de la un teritoriu la altul se află, pentru un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, într-o situație specială: el plutește între două lumi. [...]

> Poarta este limita dintre lumea străină şi cea domestică, dacă este vorba de un caz obişnuit, dintre lumea profană şi lumea sacrului, dacă este vorba de un templu. Astfel, „trecerea pragului" semnifică pătrunderea într-o lume nouă. Este un act important în ceremoniile de căsătorie, de ungere şi în cazul funeraliilor [...]. Riturile săvârşite chiar pe prag sunt rituri de limită[61]. Ca rituri de separare de mediul anterior, se remarcă riturile de „purificare" (de spălare, curăţire etc.) şi riturile de agregare (prezentarea sării, prânzul în comun etc.). Riturile de prag nu sunt rituri de „alianţă" propriu-zise, ci de pregătire pentru alianţă, precedate ele însele de riturile de pregătire pentru limită. [...] pentru a înţelege riturile cu privire la prag, trebuie să ne amintim că pragul nu reprezintă decât un element al uşii şi că cea mai mare parte dintre aceste rituri trebuie luate în sens direct şi material, ca rituri de intrare, de aşteptare şi de ieşire, adică de trecere.[62]

Conexiunea între poartă şi prag se bucură de o atenţie cu totul specială în riturile *Bektaşî*. Pragul evocă alianţa dintre discipol şi propriul maestru (reconstituind, la nivelul lumii terestre, Pactul preetern dintre Dumnezeu şi sufletele umane preexistente în cer), prin intermediul căreia se transmite influenţa spirituală (*baraka*)[63]; „a săruta pragul casei *şeyh*-ului" (*eşiğe baş koymak*, lit. „a pune capul pe prag") denotă umilinţă, supunere şi încredere necondiţionată, dar şi venerație față de altitudinea spirituală a învăţătorului, căruia discipolul îi datorează deplină ascultare[64]. Prosternarea în faţa pragului sălii de ceremonii este curentă printre *Bektaşî*-i şi printre confraţii lor *Alevî*, semnificând, deopotrivă, abandon, smerenie şi recunoaştere a sacralităţii incintei pe care o străjuieşte acesta, precum şi recunoaşterea inviolabilităţii sale: adepţii se sprijină pe genunchiul stâng, îşi aşează ambele mâini pe prag şi sărută apoi, pe rând, nu pragul propriu-zis, ci fiecare mână[65]. În treacăt fie spus, prosternarea în faţa pragului de acces în spaţiul ceremonial, ca şi în faţa mausoleelor sfinţilor (*türbe*, *yatır*) le era comună majorităţii covârşitoare a ordinelor sufite. Acest obicei rămâne, de altfel, actual, îndeosebi în mediile rurale sau preurbane. Sectanţii *Alevî* din satul Şehitler (zona Bursa)

obişnuiesc, de pildă, şi astăzi să se prosterneze şi să sărute de 3 ori pragul propriului lăcaş de rugăciune, înainte de a păşi peste el; mai mult, ei asimilează simbolic acest prag cu persoana califului ‘Alî[66], canatul din dreapta al uşii – cu Hasan, pe cel din stânga – cu Husayn (tr. Hüseyin), pragul de sus – cu Muhammad, iar uşa – cu Fâtima (tr. Fâtma)[67]. După cum se poate constata, este vorba, în acest caz, de un complex simbolic ce reconstituie pentada alidă (tr. *pence-i* / *pençe-i Âl-i ‘Abâ*[68] sau *hamse-i Âl-i ‘Abâ*), căreia mediile populare, inclusiv cele sunnite, îi atribuie o funcție apotropaică şi care beneficiază de reprezentări dintre cele mai diverse[69]. O tradiție *Bektaşî* cu substrat asemănător este menționată de J. K. Birge[70], însă, în varianta sa, ‘Alî este identificat cu poarta de acces pe calea mistică, iar Fâtima, cu pragul. Motivul în sine vădeşte, aşadar, o anume persistență, în ciuda evidentei deformări la care este adeseori supus în mediile *Alevî* contemporane – consecință nu atât a oralității seculare, cât a ignoranței, a degradării nivelului intelectual al filierelor de transmitere tradiționale. De remarcat şi o foarte sugestivă expresie care circulă, azi ca şi ieri, în cercurile *Alevî* şi care evidențiază importanța stărilor liminale, inclusiv a experienței inițiatice: *Hak eşiktedir*, „Adevărul[71] este pe prag”. Pragul este, prin urmare, o zonă a misterului şi a inefabilului. Mister, pentru că nu se află nici „aici”, nici „dincolo”; inefabil, pentru că depăşirea lui poate fi la fel de rapidă sau de insesizabilă ca şi fulgurantele stări mistice de care se leagă marile revelații. Expresia de mai sus pare să sugereze că întâlnirea cu Dumnezeu se produce în interstițiul dintre cele două lumi, acolo unde timpul şi spațiul sunt abolite, suspendate.

Relația privilegiată, incomparabilă dintre maestru şi discipol, precum şi evidentele ei implicații afective îşi găsesc reflectarea şi în „rugăciunea pragului” (*eşik tercümânı*):

> În numele Şahului! Privighetoarea mea, am venit astăzi în grădina cu trandafiri[72]. Am venit la Cel Preaiubit[73], ca să-i împărtăşesc starea mea. De mă vor îngădui desăvârşiții înăuntru, am venit să mă închin la poartă, am venit la Cel Preaiubit. Pentru Ființa cea

Maiestuoasă[74], asupra înaltei Case a Profetului, binecuvântare! El,
Prietenul![75]

Sau, potrivit unei alte variante, în versuri, a aceluiaşi tip de rugăciune:

Mi-am aşezat sufletul şi capul pe pragul tău
Până ce trupul meu va deveni ca aurul curat[76];
Aceasta este chemarea mea – ruga celui sărman[77]: priveşte-mă!
Dumnezeu, pe Dumnezeu! El, Prietenul![78]

Aluzii la venerarea pragului sau la valenţele sale simbolice pot fi întâlnite şi în lirica populară turcă de factură mistică – de pildă, în următoarele versuri atribuite lui Pîr Sultân Abdâl (secolul al XVI-lea):

Inima le este credincioşilor cunună,
Pelerin[79] este cel ce atinge pragul dervişului...[80]

În toate cazurile, este vorba de pragul maestrului spiritual, asociat, simbolic şi ritual, cu suita de rituri de agregare specifice iniţierii.

Doctrina Celor 4 Porţi – a cărei însuşire graduală presupune asistenţa specializată a unui „îndrumător" spiritual (*mürşit*), autorizat să-i deslușească discipolului, potrivit unei metodologii adaptate profilului său uman, o experienţă cu virtuţi soteriologice –, este întregită, de obicei, de un număr de „sfaturi", mai mult sau mai puţin orale. Într-un manuscris intitulat *Sırnâme*, „Cartea tainei", care datează din 1849 şi care îşi propune să detalieze anumite exigenţe doctrinale, sunt consemnate, spre exemplu, 3 îndatoriri socotite *sünnet*[81] şi 7 îndatoriri calificate ca *farz*, „obligatorii"[82]. Acestea le sunt destinate tuturor membrilor ordinului, indiferent de gradul de cunoaştere şi de treapta ierarhică pe care o ocupă. Potrivit opusculului amintit, obligaţiile din categoria *sünnet* sunt: păstrarea constantă, în inimă şi în minte, a Adevărului divin şi invocarea neobosită a lui Dumnezeu; înlăturarea oricărui sentiment de ură ori vrăjmăşie faţă de fraţii întru credinţă; renunţarea la propria

individualitate şi acceptarea oricărei experienţe generatoare de stări mistice. Iată şi care sunt îndatoririle socotite „obligatorii", indispensabile: recunoaşterea originii divine a creaţiei, umane şi non-umane; asumarea calităţii de „păstrător al tainelor" („a nu împărtăşi cele văzute, a nu vorbi în deşert despre cele nevăzute"); meditaţia constantă asupra Realităţii divine, pornind de la ideea că orice rău se datorează necunoaşterii acesteia; năzuinţa de a dobândi, treptat, „adevărata existenţă", prin însuşirea învăţăturilor furnizate de maestrul iniţiator şi prin împlinirea întocmai a voinţei acestuia; străduania de a nu-l vizita pe propriul maestru spiritual şi de a nu participa la ceremonia de iniţiere „cu mâna goală"; spovedania şi căinţa în faţa comunităţii, cu mâna în mâna superiorului lăcaşului (iniţierea formală); renunţarea la orice formă de cunoaştere anterioară iniţierii, *tabula rasa*[83].

În mod limpede, normele de mai sus se adresează cu predilecţie discipolului, iar actualizarea lor este parte a antrenamentului spiritual la care este supus acesta în procesul de iniţiere. Odată însuşite temeinic, prin punerea în mişcare a întregii game de mecanisme volitive de care dispune postulantul, ele devin coordonate comportamentale asumate şi ajung să reflecte codul etic al confreriei. Ca şi în cazul altor ordine, pe măsura parcurgerii gradelor iniţiatice şi a ascensiunii în ierarhia spirituală, respectarea anumitor reguli formale devine opţională, conducând la o aparentă „relaxare" comportamentală şi rituală, care constituie ţinta favorită a atacurilor lansate de dogmatici la adresa acestor structuri.

Nu mai puţin importante sunt „principiile ordinului", a căror aparentă redundanţă este, oarecum, deconcertantă la prima abordare. Această particularitate poate fi remarcată, însă, la toate confreriile sufite şi pare să fi făcut parte, alături de expresia laconică, lapidară, din strategia defensivă, diversionistă adoptată de grupările esoterizante pentru a se autoproteja. Principiile *Bektaşî* sunt sintetizate, de pildă, în 6 „legi, imperative, directive" – toleranţa, cunoaşterea, Adevărul, legea divină,

supunerea, contemplația –, 6 „coloane” – cunoaşterea, modestia, seninătatea interioară, recunoştința, răspunsul la chemarea adresată de Dumnezeu, autorecluziunea –, 6 „edificii” – pocăința, supunerea, fidelitatea, spiritualizarea, satisfacția spirituală, izolarea –, 6 „porunci” – cunoaşterea, toleranța, apropierea de ştiința divină, fidelitatea, reflecția, credința în Dumnezeu – şi 6 „chezăşii” – bunăvoința, elogiul adus lui Dumnezeu, lepădarea de păcate, renunțarea la pulsiunile nefireşti, teama de Dumnezeu, voioşia spiritului[84].

Între fala lumii şi umilința căii. Veşmintele şi accesoriile dervişilor

Vestimentația dervişilor *Bektaşî* se compunea din elemente parțial comune tuturor ordinelor sufite, parțial specifice[85]. Ea a căzut în desuetudine odată cu decretul de desființare a confreriilor religioase din Turcia (1925), care nu numai că prevedea confiscarea tuturor bunurilor şi posesiunilor acestora, dar stipula şi interdicția arborării oricăror însemne particulare, inclusiv a vestimentației şi a accesoriilor caracteristice – destul de numeroase, după cum vom vedea.

Un prim element distinctiv al ținutei dervişilor *Bektaşî* era „boneta” (*tâc*, „coroana, cununa”, sau *fahr* / *fahir*, lit. „glorie, mândrie, excelență”) din pâslă albă, a cărei calotă era confecționată, în mod obişnuit, din 12 fâşii de material (*terk*) – simbol al celor 12 imami şiiți. Partea fixată pe cap (*lenger*) – care sugera cele 4 porți de acces către gnosă –, era croită din 4 bucăți de pâslă, de dimensiuni egale, numite *kapı*, „porți”: prima indica faptul că purtătorul *tâc*-ului renunțase la lume, cea de-a doua – că abandona toate speranțele legate de Paradis, cea de-a treia – că disprețuia ipocrizia şi ignora total opiniile celorlalți cu privire la propriile acțiuni ori comportamente, iar cea de-a patra – că renunța la plăcerile amăgitoare ale vieții profane, încredințându-i-se în întregime lui Dumnezeu[86]. Tradiția ordinului susține că acest tip de bonetă, cunoscut sub numele de

hüseynî tâc (*tâc-ı hüseynî* / *tâc-ı celâlî*), data din secolul al XVI-lea, utilizarea sa fiind legată de măsurile adoptate de Balım Sultân, la instalarea în fruntea congregației. *Hüseynî tâc* a fost, însă, doar una dintre variantele de bonetă utilizate, de-a lungul timpului, de diversele ramuri *Bektaşî*. Sursele documentare se vădesc, în general, prea puțin preocupate de clasificarea tipologică și funcțională a acestora, astfel încât diferențele, abia sugerate uneori, sunt dificil de interpretat. Potrivit unei tradiții orale, 4 dintre membrii eminenți ai mișcării fondate de Hâcı Bektaş s-ar fi întrunit după moartea maestrului și ar fi căzut de acord ca bonetele purtate de adepții săi să se compună din 2, 3 sau 12 fâșii de pâslă (*terk*), în funcție de zona din care proveneau[87].

John P. Brown, care a beneficiat de contacte directe cu promotorii ultimei faze de expansiune a ordinului, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea[88], furnizează două versiuni cu privire la reglementarea acestui aspect. Potrivit uneia dintre ele, bonetele *Bektaşî* aveau 4, respectiv 12 *terk* și erau de culoare albă sau verde, potrivit treptelor inițiatice parcurse[89]. Într-un alt context, se precizează – pornind de la unele tradiții orale –, că *tâc*-ul purtat de fondatorul mișcării, Hâcı Bektaş Velî, avea 12 *terk*[90], dar că acesta lansase el însuși alte două tipuri de bonete: una cu 9 *terk*, numită *tâc-ı cânnûş*, „boneta sorbitorului de suflete”, și o alta, cu 7 *terk*, al cărei nume, *seyyid-i celâl*, „sfântul cel maiestuos”, îi fusese inspirat de fondatorul ordinului *Jalâlî* (tr. *Celâlî*); ultimul tip era arborat îndeosebi de adepții *Bektaşî* din spațiul vechii Persii. *Bektaşî*-ii obișnuiau să poarte și un alt tip de bonetă, cu 7 *terk*, desemnat prin sintagma *šahbâz-ı kalenderî*, lit. „șoimul *Kalenderî*”, sau prin calificativul *edhemî*, de la numele lui Ibrâhîm b. Adham (~730-777?/783?) – celebrul ascet musulman de origine arabă, originar din Balh (Hurasân), venerat nu numai de *Bektaşî*-i, ci și de alte ordine sufite.

Boneta (*tâc*) le era atribuită dervișilor cu prilejul ceremoniei de învestitură în acest rang, după ce, în calitate de

muhip, purtaseră un tip particular de bonetă, de dimensiuni mai modeste (‘*arakıye* / *arakıye*). Dervişii aveau dreptul să se folosească de turban doar dacă primeau o autorizaţie specială în acest sens de la un *halîfe*, care le conferea, totodată, atribuţii şi drepturi suplimentare faţă de cele fireşti pentru rangul lor (să gireze funcţia de *baba*, să iniţieze şi să acorde gradele de *muhip* şi *derviş*); aceste competenţe se limitau însă la gradele inferioare celor deţinute de ei. Spre deosebire de simplii dervişi, maeştrii spirituali (*şeyh*) purtau un turban (*sarık*, ‘*imâme* / *imâme* sau *destâr*) alb – sau, dacă descindeau din neamul Profetului, unul verde –, înfăşurat în jurul bonetei. Persoanele care deţineau rangul de *halîfe* se remarcau prin turbanul negru. Succesorul desemnat al liderului suprem (*dedebaba*) se distingea, în plus, prin fâşia lungă de pânză (*taylasân* / *taylesân*) care, desprinsă din turban, îi atârna pe umărul drept; aceasta din urmă era împrumutată, se pare, din mediile corporatiste, regăsindu-se, totodată, şi la ieniceri.

Să consemnăm şi practica otomană a reproducerii bonetei (turbanului) celui decedat pe stelele funerare de cap sau, ceva mai rar, pe lespezi. Şi în acest caz era respectat, în general, principiul ierarhic: în situaţia în care monumentul funerar îi aparţinea unui fost *şeyh*, *tâc*-ul corespunzător rangului său era redat în porţiunea superioară a stelei sau a lespezii; dacă, însă, decedatul era un simplu derviş sau un novice (*muhip*), *tâc*-ul era sculptat în relief deasupra inscripţiei comemorative.

Din hagiografia consacrată lui Hâcı Bektaş constatăm că fondatorului confreriei îi este atribuită şi utilizarea unei bonete de culoare roşie. De pildă, în momentul sosirii la Sulucakaraöyük, Hâcı Bektaş poartă o bonetă roşie şi o mantie uşoară din lână (*Arabistân kerrakesi*)[91]. Convertirile la credinţa profesată de dervişul din Hurasân – episod clasic în relatările hagiografice, cu evidentă tentă propagandistică – sunt întotdeauna însoţite de binecuvântarea lui Hâcı Bektaş şi de atribuirea unei bonete; în general însă, acest accesoriu particular este evocat la modul general, fără referiri exprese la particularităţile

ori la simbolistica sa. Sursa amintită mai sus evocă, totuşi, şi două tipuri aparte de bonete: *elifî tâc*, purtată de Ahmet Yesevî, îndepărtatul „mentor" spiritual al lui Hâcı Bektaş, dar şi de un călugăr creştin – vădit a fi, în cele din urmă, adeptul dervişului din Hurasân[92] –, şi *hüseynî tâc*, croită, la un moment dat, din pâslă de către dervişul Sarı Saltuk şi oferită suveranului gruzin şi suitei sale, convertiţi la islam[93].

Consemnăm, totodată, că, menţionând boneta de tip *elifî* pe care Ahmet Yesevî urma să i-o dăruiască lui Hâcı Bektaş, alături de alte obiecte simbolice, precum mantia sufită (*hırka*), lumânarea rituală (*çırâğ*), faţa de masă din meşină (*sofra*), stindardul distinctiv (*'alem* / *alem*) şi covorul de rugăciune (*seccâde*)[94] – gest care însoţea ceremonia de învestitură a oricărui succesor spiritual (*halîfe*) –, autorul hagiografiei îi atribuie bonetei o origine divină, în buna tradiţie a scrierilor de acest tip. Profetul, care o primise de la Dumnezeu, i-ar fi transmis-o apoi califului 'Alî, pentru ca, prin intermediul filierei 'Alî – Hasan – Husayn – 'Alî Zayn al-'Âbidîn – Muhammad al-Bâqir – Ja'far as-Sâdiq – Mûsâ-l-Kâzim – 'Alî ar-Ridâ, să-i parvină maestrului din Turkestan, Ahmet Yesevî. Se poate constata că, deşi incompletă, filiera iniţiatică de mai sus trădează influenţele târzii ale şiismului duodeciman asupra ordinului.

Iată şi o rugăciune (*tâc duası*, „rugăciunea bonetei") rostită cu ocazia conferirii bonetei, în cadrul ceremoniei de promovare a „învăţăcelului" (*muhip*) la rangul de derviş:

> Dumnezeu, Dumnezeu! Taina Adevărului dinastiei lui Muhammad 'Alî, cununa gnosticilor, sprijinul iluminaţilor, templul luminos, polul divin, presfântul învăţător Hünkâr[95] Hâcı Bektaş Velî din Hurasân şi Nişâpûr! Pe măreţia lui Dumnezeu[96]! Nu este viteaz afară de 'Alî, nu este spadă afară de Dû-l-Faqâr! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare! Dumnezeu este [cel mai] mare şi slavă lui Dumnezeu! Îndreptare, o, şahule, o, Imam Ridâ[97]! El, Prietenul![98]

În acelaşi context este rostită şi „binecuvântarea bonetei” (*tekbîr*[99]*-i tâc*):

> Dumnezeu, Dumnezeu, taina Şahului celui Sfânt, dinastia lui Muhammad ‘Alî, cununa gnosticilor, preasfântul Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! „Nu chema alt Dumnezeu odată cu Dumnezeu. Nu este alt dumnezeu afară de El. Totul este pieritor în afară de Fața Sa. A Lui este Judecata. Către El veți fi întorşi!”[100] „Dumnezeu! Nu este dumnezeu afară de El, Viul, Veşnicul!”[101] Preamărire lui Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare! Dumnezeu este [cel mai] mare şi slavă lui Dumnezeu![102]

Răspunzându-i maestrului spiritual care-i aşează pe cap boneta, viitorul derviş pronunță, la rândul său, o „rugăciune a bonetei” (*tâc tercemânı*):

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! De față fiind, la adunarea desăvârşiților, mi-am plecat chipul la pământ; îmi aşez cununa gloriei [venită] de la Kaygusuz[103] şi solicit favoarea desăvârşiților lui Dumnezeu! Pe frumusețea lui Muhammad...[104]

Novicii – deținători ai gradului spiritual de *muhip* – se remarcau prin boneta de mici dimensiuni, amintită, pasager, ceva mai sus. Aceasta era confecționată din lână sau din pâslă moale, de culoarea albă ori cafenie, şi se numea, *arakıye*; înlocuirea ei cu boneta distinctivă a confreriei avea loc cu ocazia ceremoniei de avansare la rangul de derviş.

Dervişii purtau în plus, peste cămaşă, o centură împletită din lână (*kemer*), care se înfăşura de trei ori în jurul mijlocului, de la dreapta spre stânga; aceasta era, de obicei, de culoare vişinie sau roşu închis şi bordată cu galben şi verde (combinație cromatică specifică turcmenilor). Conferirea sa – indicată, în sursele *Bektaşî*, prin expresiile *kemer kuşanmak* / *şed bağlamak* / *kemer-best olmak* – constituia un semn de recunoaştere a maturității spirituale atinse de discipol în procesul de inițiere şi, la fel ca şi atribuirea bonetei, se asocia cu ceremonia de promovare la gradul de derviş. Vechile tratate *Bektaşî* acordă o vădită atenție semnificației simbolice a acestui accesoriu şi

ritualului destul de complicat prin care brâul îi era atribuit discipolului, ca şi jurământului de continenţă rostit cu acest prilej. În timpul ritualului prilejuit de acest eveniment, maestrul spiritual i se adresa viitorului derviş cu următoarele cuvinte:

> Nu este viteaz afară de ‘Alî, nu este spadă afară de Dû-l-Faqâr! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare şi slavă lui Dumnezeu! Împuterniceşte-ne, o, şah al celor bravi! El![105]

Cel care dobândea centura rostea, la rândul său, o formulă prin care-şi reafirma solidaritatea faţă de principiile fundamentale ale sufismului şi de cele ale congregaţiei din care făcea parte:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Arcanele sfinţilor mi-au devenit credinţă; în sufletul meu nu mai stăruie nesiguranţa şi îndoiala. Încingându-se, încredinţându-se lui Dumnezeu pentru veşnicie, sufletul meu s-a preschimbat în jertfă pe calea desăvârşiţilor! Pe frumuseţea lui Muhammad...[106]

Centurii conferite cu prilejul acestei ceremonii i se atribuia o origine mitică. Dincolo de simbolistica sa universală, există, de pildă, o „tradiţie” islamică, foarte populară în cercurile corporatiste, cu pronunţate simpatii şiite şi înclinaţii esoterizante, potrivit căreia Profetul l-ar fi încins pe viitorul calif ‘Alî cu propria-i centură, numindu-l legatar spiritual[107]. Aluzii la oferirea unei centuri cu conotaţii simbolice, cu ocazia învestirii succesorilor spirituali (*halîfe*), se întâlnesc şi în hagiografia fondatorului confreriei. Dervişul Sarı Saltuk dobândeşte, de pildă, acest însemn de la Hâcı Bektaş Velî, o dată cu „diploma” sau „cartea de învestitură” (*icâzetnâme*), lumânarea rituală (*çırâğ*), faţa de masă pliabilă din meşină (*sofra*) şi stindardul (‘*alem*) care-i atestă misiunea „apostolică”, în cursul unei ceremonii care implică şi sacrificarea unui bou[108]. Într-un alt episod, Hâcı Bektaş îi dăruieşte unuia dintre adepţii săi propria bonetă, centura desprinsă de la brâu şi pantofii[109]. Acelaşi gest îi este atribuit sfântului în relaţia (fantezistă?) cu Osmân, întemeietorul dinastiei otomane[110].

Mantia sufită din lână (tr. *hırka*, ar. *hirqa*), nelipsită din cvasitotalitatea congregațiilor, avea aspectul unui veşmânt deschis în față, lung şi larg, cu mâneci, fără guler şi buzunare. Cel mai adesea de culoare închisă (negru sau bleumarin), ea prezenta, totuşi, şi variante în culori mai optimiste (alb, bej, cafeniu). Ordinele sufite pretindeau că tradiția utilizării ei data încă de pe vremea Profetului, a cărui celebră mantie[111], de origine divină, era nu numai un simbol al indigenței fizice şi spirituale, al umilinței, ci şi al esotericului, al tainelor care necesită protecție şi dezvăluire graduală, selectivă. De remarcat şi posibila analogie funcțională între *hırka* şi veşmântul alb purtat de pelerinul musulman la Mecca, odată cu intrarea sa în starea de sacralitate (ar. *ihrâm*). Compus din două bucăți de pânză (ar. *ridâ'* şi *izâr*), acesta evocă, potrivit vestitului mistic şi teolog islamic al-Ġazâlî (m. 1111), lințoliul, ca ultim strai al pelerinului; analogia la care ne referim priveşte îndeosebi partea numită *ridâ'* – confecționată din bumbac alb, fără cusături, şi păstrată cu pioşenie de cei care au trăit experiența profundă a pelerinajului[112].

Când îi conferea novicelui mantia sufită[113], oficiantul ceremoniei rostea următoarea forumulă:

> În numele Şahului Dumnezeu Dumnezeu! O, Dumnezeule! O, Puternicule! O, Acoperitorule! O, Subtilule! O, Răbdătorule! O, Certitudine! O, Glorie a Celui Preaiubit! O, dar Divin! O, şah al Sfințeniei! În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „Prietenii lui Dumnezeu nu vor cunoaşte teamă şi nu vor fi mâhniți"[114] „Şi vă va da ceea ce vă place: un ajutor de la Dumnezeu şi o victorie grabnică. Vesteşte-le credincioşilor"[115]. O, Muhammad, o, 'Alî, o, preasfântule întemeietor, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî![116]

Când viitorul derviş îşi prelua mantia, maestrul spiritual pronunța formula:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „Ei vor purta veşminte verzi, de satin şi de brocart şi vor fi împodobiți cu brățări de argint. Domnul lor le va da să bea o băutură prea-curată".[117]. [118]

În vreme ce dervişul era îmbrăcat în mantie, oficiantul continua:

> Nu este viteaz afară de ‘Alî, nu este spadă afară de Dû-l-Faqâr! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare, nu este dumnezeu afară de Dumnezeu! Şi Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare şi slavă lui Dumnezeu! Împuterniceşte-ne, o, şah al celor bravi! El![119]

În fine, după ce dervişul era echipat cu mantia care-i atesta calitatea de membru deplin al ordinului, „călăuza” sa (*rehber*) – cu alte cuvinte, cel care-l conducea prin labirintul spațiului ritual – rostea „rugăciunea mantiei” (*hırka tercemânı*):

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Urmează dinastia lui Ahmad[120]; abandonează-ți trupul şi sufletul, jertfeşte-te! De te vei trudi, să te-nveşmânte sfinții cu mantia gloriei lui Muhammad Mustafâ. Dumnezeu, cu-adevărat aşa este! El, Prietenul! Pe frumusețea lui Muhammad![121]

Mantia din lână era purtată peste o cămaşă lungă, din pânză albă, cu mâneci şi fără guler, numită *tennûre*[122]. Ea simboliza transfigurarea, purificarea sufletească şi trupească, unii exegeți derivându-i numele de la compusul *ten-nûr*, „trup-lumină”, „trup de lumină”. Momentul îmbrăcării ei era însoțit de formula:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Am venit la adunarea desăvârşiților, rătăcit pe de-a-ntregul, din dragoste pentru cei desăvârşiți. Îmbrăcând veşmântul care-mi preschimbă trupul în lumină, m-am supus acestor arcane ale desăvârşiților. Nădăjduiesc să fiu curat în fața celor recunoscători. El, Prietenul! Pe frumusețea lui Muhammad![123]

Peste cămaşă se adăuga un pieptar (*haydariye*), de obicei alb, bej sau cafeniu, a cărui conferire se asocia cu următoarea formulă:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „Dumnezeu vrea numai să îndepărteze de la voi spurcăciunea şi să vă dea curățenie.”[124] „Şi vă va da ceea ce vă place: un ajutor de la Dumnezeu şi o victorie

grabnică. Vesteşte-le credincioşilor."[125] O, Muhammad, o, 'Alî, o, preasfinte întemeietor, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! Nu este viteaz afară de 'Alî, nu este spadă afară de Dû-l-Faqâr! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare, nu este dumnezeu afară de Dumnezeu! Şi Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare şi slavă lui Dumnezeu! Întoarce-te asupra noastră, o, şah al celor bravi! El![126]

Un accesoriu specific dervişilor *Bektaşî* era „piatra supunerii, a renunțării" (*teslîm taşı*) – o piatră în 12 colțuri[127] (număr simbolizându-i, din nou, pe imamii veneraţi de şiiţii duodecimani) care, perforată la mijloc, se purta atârnată la gât[128]. Ea era confecționată, de obicei, fie din alabastru, fie dintr-o piatră semipreţioasă numită *Hâcı Bektaş taşı*, „piatra lui Hâcı Bektaş" sau *Balım taşı*, „piatra lui Balım [Sultân]", fie dintr-o piatră translucidă extrasă din zona Najafului irakian (*Necef taşı*). Presupunem că, la origine, piatra avea o funcționalitate magică, foarte asemănătoare cu cea a vechilor talismane, cultivate asiduu de populațiile turcice[129]. Evident, cu timpul, vechea utilitate a fost dată uitării, pietrei fiindu-i atribuite surse de inspirație pur islamice[130]. Ea prezintă certe similitudini simbolice cu accesoriul numit *tavk-i Haydarî*, „lanțul *Haydarî*", pe care-l purtau la gât dervişii *Haydarî* (grupare căreia îi aparținuse, inițial, şi Hâcı Bektaş Velî) şi care sugera detaşarea de vanitățile lumii; detaliul amintit îi diferenția, vizual, pe dervişii *Bektaşî* de cei *Kalenderî*, cu care se înrudeau structural şi cu care aveau numeroase tangențe formale şi informale.

Conferirea acestei pietre în cadru ceremonial presupunea, alături de o înlănțuire de rituri nonverbale, rostirea, de către maestrul spiritual, a următoarei formule:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! „Când Moise a cerut de băut pentru poporul său, Noi i-am spus: 'Loveşte stânca cu toiagul tău!' Douăsprezece izvoare țâşniră şi fiecare cunoscu locul său de băut. Mâncaţi şi beţi din ceea ce v-a înzestrat Dumnezeu, însă nu fiţi fără stavilă pe pământ, semănând stricăciune!"[131] „Prietenii lui Dumnezeu nu vor cunoaşte teamă şi nu vor fi mâhniţi"[132] Pe

măreția lui Dumnezeu! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare, nu este alt dumnezeu afară de Dumnezeu! Şi Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare şi slavă lui Dumnezeu![133]

O versiune la scară ceva mai mare a acestei pietre în 12 colțuri, numită „piatra frâului" (*pâlhenk taşı*), se purta agățată în partea stângă a centurii şi era socotită simbolul supunerii sufletului în fața lui Dumnezeu. Uneori, centrul ei era marcat printr-o piatră prețioasă care îl evoca, potrivit tradiției ordinului, pe Muhammad, prin 3 pietre, care figurau trinitatea „Dumnezeu-Muhammad-'Alî", sau prin 12 pietre de mici dimensiuni – aluzie la imamii duodecimani. Un accesoriu similar era utilizat şi de alte grupări sufite ca, de pildă, de *Malâmatiyya* – curent din a cărui tradiție descindeau, de fapt, toate grupările *Kalenderî*, respectiv *Haydarî* –, simbolizând satisfacția şi, totodată, resemnarea în fața foamei sau, mai degrabă, a înfometării asumate ca parte integrantă a antrenamentului spiritual[134]. Nu este însă suficient de limpede în ce măsură se lega ea de aşa-numita *kanaat taşı*, „piatra convingerii / satisfacției", purtată atât de adepții *Bektaşî*, cât şi de adepții altor ordine (ca, de pildă, *Rifâ'iyya*) la centură sau la cordon, în amintirea asceților din perioada timpurie a sufismului, care-şi domoleau, astfel, crampele stomacale provocate de foamea persistentă; de fapt, în practică se recurgea, se pare, la 3 sau 4 pietre, concomitent[135].

O altă piatră, numită *kanberiye*[136], de formă rotundă sau ovală, confecționată din cristal de stâncă, se ataşa în partea din față a centurii; ea era tot un simbol al fidelității, al credinței neclintite în principiile esențiale ale ordinului. Cu prilejul conferirii ei, dervişul rostea următoarea rugăciune:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Consacrându-mi, iată, acest trup căii Casei Profetului, intrând în sala de adunare a Şahului cu capul descoperit şi picioarele goale[137], spre a deveni slujitorul credincios al lui Qanbar, învățătorul mi-a atârnat de mijloc *kanberiye*. Pe frumusețea lui Muhammad![138]

Sau, potrivit unei alte versiuni:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Qanbar, ți-am dat un semn de la ‘Alî – de la şahul cel sfânt, slujitorul desăvârşiților. Pentru Duldul[139], eu sunt Qanbar şi am fost încins cu centura stăruinței[140] de către mâna întemeietorului. Dumnezeu, pe Dumnezeu! El, Prietenul![141]

Cordonul de care atârna această ultimă piatră era marcat prin trei noduri: *el bağı*, „legătura mâinii”, *dil bağı*, „legătura limbii” şi *bel bağı*, „legătura şalelor”. Această practică era menită să-i amintească permanent adeptului că îi era interzis să fure, să mintă ori să se lase pradă instinctelor primare.

Frapează, în enumerarea de mai sus, apelul insistent la „pietre”, cu diversele lor ipostaze. În aceeaşi tipologie se încadrează, de altfel, şi un reper esențial al sălii de ceremonii – *meydân taşı*, „piatra oratoriului” (supranumită şi *kızıl eşik*, „pragul roşu” / *kanaat taşı*, „piatra convingerii, a satisfacției” / *niyâz taşı*, „piatra închinării” / *mürüvvet taşı*, „piatra generozității”) –, al cărei aspect evocă „piatra supunerii” (*teslîm taşı*). Nu este exclus ca interesul pentru virtuțile pietrelor ori ale cristalelor să derive din forme de cult preislamice, care au fost ocultate de islam şi civilizația sa în anumite cercuri, dar care au continuat să dăinuie în mediile rurale de tradiție turcmenă, cu care ordinul *Bektaşî* întreținea strânse contacte, fie şi numai datorită subramurilor sale din aceste zone. *Bektaşî*-ii au fost întotdeauna mândri de calitatea lor de depozitari ai vechiului fond cultural turcic, central-asiatic – calitate pe care şi-au asumat-o cu nedezmințit orgoliu şi de la care n-au abdicat decât rareori. Vom constata, urmând acest fir, că valorizarea simbolismului litic are multiple atestări printre populațiile turcice, preocupate de coabitarea armonioasă, lipsită de tensiuni, cu „spiritele naturii”; se credea că acestea sălăşluiesc în munți, stânci, ape, copaci, iar bunăvoința le era captată printr-o mare varietate de ofrande. Puterea cu care erau învestite pietrele este sugerată, de pildă, de o formă de divinație numită *yat*, larg practicată de populațiile turcice, prin mijlocirea căreia se

provocau, la nevoie, ploaia, ninsoarea, vântul; piatra folosită în asemenea împrejurări se numea *yada taşı*, persoana care o manipula era desemnată prin vocabula *yatçı*, iar acțiunea propriu-zisă era redată prin verbul *yatlamak*. Mahmût din Kâşgar[142] (secolul al XI-lea) mărturiseşte că a asistat el însuşi la un asemenea ritual, pe când străbătea ținutul Yağma; cu acel prilej, localnicii stinseseră un incendiu, provocând ninsoarea în plină vară.

Piatra de ploaie era cunoscută, însă, şi în alte zone ale lumii islamice. Cunoaşterea temeinică a însuşirilor pietrelor – îndelung cultivate şi de pasionații posesori ai lapidariilor medievale occidentale – era, pe de altă parte, esențială pentru realizarea unor talismane eficace; acestea se bucurau de o mare diversitate în spațiul islamic, beneficiind din plin de vechi tradiții locale[143]. Foarte sugestivă pentru valențele simbolismului litic în lumea islamică este adorarea Ka'bei de la Mecca – piatră meteoritică a cărei sacralizare se datora originii sale cereşti. Cultul construit în jurul acestei pietre nu era altceva decât o prelungire a „sensibilității litice" vădite de arabi în epoca preislamică, prin adorarea anumitor pietre numite *betili*[144], în virtutea „tendinței structurale a spiritului semitic, aceea de a contopi divinitatea cu suportul material care o reprezintă sau îi manifestă forța" [145]:

> Dar betilii n-au fost niciodată adorați în calitatea lor de *pietre*, ci doar în măsura în care manifestau o *prezență divină*. Ele reprezentau „casa" Domnului, erau semnul lui, emblema şi receptacolul forței lui sau martorul neclintit al unui act religios săvârşit în numele lui.[146]

„Piatra de ploaie" este larg atestată şi la populațiile altaice, cu precizarea că piatra „este de fapt un bezoar[147] extras din anumite animale şi căruia i se spune *yat*"[148] şi că, în contextul la care se face referire, ea este manipulată nu atât de şaman, cât de un magician sau de un lider militar. Faptul că piatra din care se confecționau accesoriile dervişilor *Bektaşî* era, la origine, un bezoar învestit cu proprietăți magice este sugerat de o tradiție orală foarte răspândită printre adepții ordinului, potrivit căreia,

la începuturile mişcării, locuitorii din Ürgüp[149], nedorind să adere la calea lui Hâcı Bektaş, i-au administrat otravă stăruitorului derviş misionar. Turcii de religie creştină din zonă, profund ataşaţi de straniul personaj, i-au dat, în schimb, diverse leacuri, spre a-l determina să vomeze. Sfântul a fost salvat, astfel, de la o moarte sigură, iar pietrele şi stâncile din jur (folosite, ulterior, pentru confecţionarea acelor *teslîm taşı*), atinse / imunizate de voma sa, au dobândit aspectul marmorat cunoscut astăzi[150]. Asocierea episodului cu o tentativă de otrăvire nu pare să lase nici o îndoială asupra funcţionalităţii atribuite, iniţial, acestor accesorii din piatră – să nu uităm că bezoarul trecea drept un puternic antidot al otrăvii. Nu ne mai confruntăm, în cazul de faţă, cu un bezoar propriu-zis, ci cu amintirea lui, strecurată de memoria colectivă într-un context nou, deşi nu mai puţin problematic.

Aşa cum arătam în altă parte, însuşi Hâcı Bektaş, fondatorul confreriei, se remarca prin abila manipulare a pietrelor; de fapt, la modul general vorbind, legendele privitoare la unii dervişi din perioada sufismului anatolian timpuriu, precum Barak Baba, Sarı Saltuk, Geyikli Baba etc. – integraţi, cu toţii, tradiţiei *Bektaşî* – nu se deosebesc substanţial de legendele ţesute în jurul unor şamani altaici din perioada modernă şi chiar contemporană. Într-adevăr, Hâcı Bektaş „zboară" folosind pietrele drept mijloace de locomoţie, aşa cum şamanii sunt purtaţi în spinare (îndeosebi pe lumea cealaltă) de diverse animale; cunoaşte „graiul" pietrelor şi comunică cu ele fără dificultăţi; le frământă-n picioare, le taie sau muşcă din ele după pofta inimii; preschimbă alte vieţuitoare sau boabele de cereale în piatră etc. Toate aceste miracole vădesc o stăpânire superioară, o „luare în posesie" a materialului în discuţie, consacrat prin duritatea şi asprimea sa: Hâcı Bektaş este „mai tare ca piatra", mai rezistent şi mai durabil decât ea; în plus, are darul de a converti o formă de manifestare a materiei în alta. Remarcăm, pe de altă parte, o diferenţă esenţială în raport cu contextul semitic evocat mai sus: în situaţiile la care ne referim, piatra nu este atât adorată, cât

folosită, pur şi simplu; cu alte cuvinte, ea dobândeşte mai degrabă o funcţionalitate magică decât una religioasă. Este greu de spus însă dacă exista şi un alt tip de percepţie asupra simbolismului litic; anumite tradiţii iniţiatice, cu ascendenţă şamanică, conferă, de pildă, un rol deosebit cristalelor de cuarţ, pe motiv că acestea ar proveni din cer şi ar reprezenta „un fel de lumină solidificată” [151].

În arsenalul dervişilor existau şi alte accesorii, nu mai puţin interesante. Grupurile de dervişi celibatari (*mücerret*), al căror patron fondator era, o reamintim, Balım Sultân, obişnuiau să poarte în urechea dreaptă, ca semn distinctiv, un cercel din cositor sau argint, în formă de semilună, numit *mengûş* / *mengüş* sau *mangoş*. La început, urechea celui iniţiat în formula celibatului (*tecerrüt*) era perforată, cu un ritual specific, pe pragul mausoleului (*türbe*) lui Balım Sultân de la Hacıbektaş[152]. Ritualul de iniţiere al celibatarilor mai putea fi îndeplinit doar în lăcaşurile de la Cairo (Egipt), Dimotika / Didymotichon (Thracia – Grecia) şi Kerbalâ’ (Irak), care se bucurau de un prestigiu unanim recunoscut, în calitatea lor de „lăcaşuri majore” (*âsitâne*). În secolul al XIX-lea, el era practicat şi în lăcaşul istanbulez din cartierul Merdivenköy, care înregistrase o ascensiune fulminantă (ceea ce i-a atras liderului acestuia, Mehmet ‘Alî Hilmî Dedebaba, resentimente durabile din partea tradiţionaliştilor), iar din 1930-1931, şi la Tirana[153] (aceasta după ce lăcaşurile din Turcia îşi încetaseră, oficial, existenţa în 1925). Cercei asemănători (*mangusay*) purtau însă şi adepţii ordinului *Rifâ‘iyya*, despre care se ştie că aveau contacte cu *Bektaşî*-ii şi chiar fuzionaseră, parţial, cu ei, în perioada târzie. În situaţia în care aceştia optau pentru perforarea unei singure urechi şi, implicit, pentru utilizarea unui singur cercel, el era numit *Hasanî*, de la numele fiului califului ‘Alî; dacă purtau ambii cercei, aceştia erau cunoscuţi sub numele de *Husaynî*, de la numele lui Husayn, fiul lui ‘Alî, martirizat la Kerbalâ’ (680). O practică similară cu cea semnalată mai sus – opţională, ca şi în primul caz – se remarca însă şi la dervişii *Bektaşî*[154]. Există,

pe de altă parte, portrete de epocă care îl înfățișează pe sultanul otoman Yavuz Selîm (1512-1520) cu un asemenea obiect de podoabă în ureche, fără a se putea spune cu precizie dacă el era sau nu integrat structurilor congregației, așa cum pretind cercurile *Bektaşî*; răspunsul ar fi mai degrabă negativ, de vreme ce suveranul respectiv este cunoscut pentru duritatea măsurilor adoptate împotriva ordinului, pe fondul confruntărilor cu safavizii. De altfel, în secolele XIV-XV mulți nobili sau cavaleri (*beg*), ca şi unii suverani turci, etalau acest accesoriu, a cărui semnificație reală rămâne insuficient elucidată.[155]

John K. Birge[156], autorul unei monografii clasice referitoare la ordinul *Bektaşî*, apreciază că ritualul perforării urechii la dervişii celibatari i-ar fi putut fi sugerat lui Balım Sultân (a cărui mamă era, potrivit tradiției, creştină) de un pasaj din *Deuteronomul*, 15.16-17, unde un ritual similar constituia semnul robiei voluntare pe viață, la evrei:

> Iar dacă acela îți va zice: „Nu mă duc de la tine, pentru că te iubesc pe tine şi casa ta", şi deci îi este bine la tine / Să iei sula şi *să-i găureşti urechea lui de uşor*[157] [s.n., L.M.], şi îți va fi rob pe vecie. Tot aşa să faci şi cu roaba ta.[158]

Același motiv apare şi în *Ieşirea*, 21.6:

> Atunci să-l aducă stăpânul lui la judecători şi, după ce l-a apropiat de uşă sau la uşori, *să-i găurească stăpânul urechea* [s.n., L.M.] cu o sulă şi-l va robi în veci.[159]

Ne întrebăm, totuşi, dacă o asemenea explicație nu forțează nota, eludând oarecum contextul în care se situa confreria. Pe de altă parte, este imposibil să nu remarcăm că, în ambele cazuri, perforarea urechii se asociază cu o „stare de prag", liminală, care pare a condiționa şi pecetlui un legământ – în cazul dervişului celibatar, legământul de continență, iar în cazul robului, legământul de fidelitate.

Dervişii *Bektaşî* purtau un tip de încălțăminte numit *dolâk*[160] şi se serveau, pentru transportul documentelor şi al cărților, de o mică tolbă din piele – *cilbent* –, pe care era

imprimat sau brodat numele califului (imamului) ‘Alî; ca şi în alte situaţii, se pretindea că Profetul însuşi i-a dăruit, cândva, un asemenea obiect unchiului său patern, Hamza b. ‘Abd al-Muttalib (m. 625), la Mecca[161].

Dervişii aflaţi în călătorii misionare aveau asupra lor un instrument de suflat numit *nefîr* sau *yûf borusu*, confecţionat dintr-un corn de animal; acesta era atârnat la cingătoare şi folosit pentru a marca începutul şi sfârşitul peregrinării. Iată un exemplu de „rugăciune a *nefîr*-ului” (*tercemân-ı nefîr* / *nefîr tercemânı*):

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Rătăcind, ajungând la adunarea învăţătorilor, la Cei 3, la adunarea poveţei şi a sfatului către suflete, am luat o amintire de la Koç Ismâ‘îl[162]. I-am grăit cornului despre goarna lui Isrâfîl[163]. Pe frumuseţea lui Muhammad! Slăviţilor şahi Husayn şi ‘Alî, binecuvântare![164]

Această „goarnă” inedită era cunoscută şi sub numele de *Luffar*, lit. „O, Dumnezeule iubitor!”, şi *Yâ, Wadûd* [165], lit. „O, Iubitorule!”, fiind menită, simbolic, să cheme comunitatea dervişilor la înnoire spirituală şi s-o avertizeze de eventualele pericole[166].

„Pribegii” purtau adeseori asupra lor şi un topor dublu (*teber*), destinat autoapărării[167], un bol de cerşit (*keşkül* / *keş-kül-i fukarâ’*) – realizat, în mod tradiţional, din jumătatea scobită a unei nuci de cocos –, o blană de animal (*pôst*), numită şi *seccâde*, „covor de rugăciune”, şi o faţă de masă confecţionată din meşină (*sofra*), pe care o pliau şi şi-o înfăşurau în jurul mijlocului. Toporul dublu simboliza, potrivit unor interpretări[168], natura activă a individului, iar bolul de cerşit – natura sa pasivă, receptivă. Toporul dublu era socotit, pe de altă parte, simbolul lui Abû-Muslim[169], conducătorul marii răscoale ‘abbaside din Hurasân (secolul al VIII-lea), aşa cum sabia bifidă Dû-l-Faqâr era simbolul califului ‘Alî[170]. Pielea sau blana de animal este prezentată, de obicei, în două moduri: ca suprafaţă pe care se aşează şi meditează individul şi ca spaţiu al

posesiunii; a poseda mai mult decât ceea ce încape, practic, pe această blană sau, potrivit altei versiuni, decât ceea ce încape într-o traistă, înseamnă să fii atins de „orbire", de o stare de neglijență, de indolență a spiritului. Bineînțeles însă că, dincolo de dimensiunea pur speculativă, cei care utilizau astfel de „accesorii" erau tentați să le privească mai degrabă prin prisma utilității lor practice. Alte obiecte socotite sacre şi, eventual, utilizate în călătorii erau stindardul ordinului (*sancak*, *bayrak*), lumânarea rituală (*çırâğ*), instrumentul tradițional cu coarde (*saz*), având numeroase variante[171] şi, în unele cazuri, un baston[172]. Dimitrie Cantemir[173] menționează, printre accesoriile dervişilor *Bektaşî* din epoca sa, un căuş şi o tigvă (vas scobit în coajă de dovleac), întrebuințate nu atât în propriul beneficiu, cât pentru a le oferi apă persoanelor însetate întâlnite în cale.

Formula congregațională de manifestare a *Bektaşî*-ilor – simptomatică, dintr-un anumit punct de vedere, pentru evoluția sufismului popular anatolian –, avea să treacă prin crize şi metamorfoze dramatice de-a lungul timpului. În ciuda dificultăților de supraviețuire – care au condus, printre altele, la o adaptabilitate cel puțin suspectă pentru neavizați –, în ciuda controverselor care au măcinat-o de-a lungul timpului, în ciuda faptului că, în mod oarecum ironic, dispariția sa oficială s-a datorat, în cele din urmă, nu atât rivalilor multiseculari, cât republicanilor presați de cursul grăbit al evenimentelor, se poate afirma că această congregație şi-a pus puternic amprenta asupra mentalității sociale în Turcia. Când sugerăm acest impact public, ne referim nu atât, sau nu numai la manifestările grupurilor derivate / înrudite *Alevî*, care continuă să fie numeroase – în Turcia, ca şi în diaspora turcă – şi al căror statut, religios şi comunitar, se distinge printr-o serie de trăsături particulare, cât la varianta „monahală" pură, care menținea un anumit standard al angajării intelectuale şi devoționale şi al cărei spirit a fost redus la deriziune de epoca modernă.

NOTE

1. Termen turcesc echivalent cu *ḫânqâh* din persană şi *zâwiya* din arabă; cel din urmă era, de altfel, frecvent folosit şi în Turcia otomană.

2. Aşa cum era, de pildă, cel din apropierea aşezării Sulucakaraöyük, unde au luat sfârşit peregrinările dervişului din Ḫurasân; numele acesteia, la fel ca şi în cazul altor toponime anatoliene cu ecouri similare, înseamnă literalmente „tumulul cel negru, cu apă din abundenţă" (*öyük* < *höyük*, „tumul, movilă artificială").

3. Dansul mistic al dervişilor.

4. Vatin / Zarcone 1997, p. 84.

5. Kreiser 1986, p. 55.

6. Acest toponim desemnează astăzi platourile situate între Nevşehir şi Kayseri, în împrejurimile localităţii Ürgüp. Zona era renumită, în secolele X-XIII, pentru sutele de mănăstiri şi biserici rupestre decorate cu fresce, care le aparţineau unor comunităţi monastice bizantine; cele mai renumite situri din această epocă sunt valea Göreme, canioanele Ihlara şi Soğanlı, precum şi oraşul subteran de la Derinkuyu. Regiunea a fost locuită încă din perioada hittită, fiind apoi cucerită, succesiv, de lydieni şi de persani. A făcut parte din efemerul imperiu al lui Alexandru cel Mare, din satrapia lui Eumenes şi din regatul lui Antigonos Monophtalmos, redobândindu-şi, ulterior, independenţa. În vremea împăratului Tiberius a fost transformată în provincie romană. Mai târziu, după perioada bizantină, marcată de o fervoare religioasă fără egal, provincia a fost încorporată în Imperiul otoman.

7. Restaurat în anii '50 ai secolului al XX-lea, după ce adăpostise o şcoală, lăcaşul de la Hacıbektaş s-a redeschis oficial la 16 august 1964; în acelaşi an a avut loc aici primul festival popular, dintr-o serie care continuă şi astăzi. Festivalurile anuale de la Hacıbektaş (*Hacı Bektaş Şenlikleri*), organizate în perioada 16-20 august, constituie un cadru de celebrare a mişcării, sub umbrela tutelară a statului. El reprezintă un prilej de întâlnire a adepţilor ordinului din întreaga Turcie, incluzând, printre manifestări, ritualuri specifice, pelerinaje la mausoleele lui Hâcı Bektaş şi Balım Sultân, precum şi la alte repere din apropierea lăcaşului, menţionate în hagiografia fondatorului. Au loc, de asemenea, concursuri de poezie mistică în stil *nefes*, reprezentaţii de dansuri ceremoniale, simpozioane, spectacole, lansări de carte, expoziţii cu tematică inspirată de problematica ordinului. Nu în ultimul rând, se pot constata tendinţe de politizare şi de exploatare a festivalului în scopuri propagandistice, în special din partea forţelor de stânga, care nu ignoră potenţialul de vot remarcabil al comunităţilor *Alevî* – cele care îl frecventează cu predilecţie.

8. Sertoğlu 1958, p. 266.

9. Zarcone 1995b, pp. 310-311.

10. Ordin de orientare sunnită, fondat de Muhammad b. Muhammad Bahâ' ad-Dîn Naqšband (1317-1389) din Buḫârâ, extrem de popular în regiunea Caucazului şi în Asia Centrală. Se remarca prin practici devoţionale specifice şi prin accentul pus pe metodele de concentrare şi reculegere. Adepţii săi erau practicanţi fervenţi ai „invocaţiei inimii", realizată – spre deosebire de formulele altor confrerii – în tăcere, prin intermediul „inimii spirituale", ca centru al virtuţii.

11. Istoria dervişului Güvenç Abdâl, aflat în serviciul lui Hâcı Bektaş şi trimis de acesta într-o lungă călătorie iniţiatică, este relatată pe larg în hagiografia dedicată spiritualului anatolian (*Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 76-78). Ajuns în nordul Indiei şi supus unui şir de încercări, Güvenç Abdâl se îndrăgosteşte de o tânără din partea locului, cu care revine la Sulucakaraöyük şi cu care se căsătoreşte, primind binecuvântarea maestrului său. Dat fiind titlul de *abdâl* care i se acordă, putem deduce că Güvenç era un derviş de orientare *Kalenderî*, la fel ca şi Hâcı Bektaş şi o parte a anturajului său; se ştie că dervişii *Kalenderî*, care duceau adeseori o viaţă itinerantă, au ajuns până în nordul Indiei, ceea ce conferă o notă de credibilitate acestei istorii. A. Gölpınarlı (1958, pp. 128-129) precizează că în colecţiile (*cönk*) de imnuri religioase (*nefes*) ale ordinului figurează o seamă de poeme semnate cu pseudonimul Güvenç Abdâl, care par însă de dată mai recentă; este greu de spus, prin urmare, dacă Güvenç Abdâl a fost, într-adevăr, contemporan cu Hâcı Bektaş şi dacă, în situaţia semnalată de Gölpınarlı, nu este vorba cumva de un epigon al primului, care semna cu acelaşi pseudonim.

12. Zarcone 1995b, p. 314.

13. În acelaşi mod sunt parcurse şi cele două mausolee – cel al lui Hâcı Bektaş şi cel al lui Balım Sultân.

14. Pentru alte detalii, vezi Zarcone 1995b, pp. 314-319.

15. Evocată şi în diverse *hadîṯ* (vezi, de pildă, El-Bokhârî 1991, p. 212), această instituţie cu origini obscure, despre care nu există nici un fel de menţiuni în *Coran*, era deosebit de populară. Veniturile obţinute prin intermediul ei le reveneau descendenţilor fondatorului sau erau folosite în scopuri pioase.

16. Hasluck 1928, pp. 3-6.

17. Birge 1994, p. 82.

18. Potrivit tradiţiei ordinului, aceasta ar fi adus pe lume, după ani lungi de sterilitate, trei băieţi, după ce băuse apa folosită de Bektaş în cursul unei abluţiuni rituale; în apă pluteau trei picături de sânge nazal.

19. Cea mai veche menţiune privitoare la *çelebi* datează din 1526-1527, fiind legată de răscoala turcmenă din zona Ankara, la care au participat triburile *Çiçekli*, *Akçekoyunlu*, *Masadlı* şi *Bozoklu*. În fruntea răscoalei s-a situat un oarecare Kalenderoğlu, care purta titlul de *çelebi*. Având în vedere relaţiile lor privilegiate cu ramura principală a ordinului *Bektaşî* şi, pe de altă parte, tensiunile dintre aceasta şi aşa-numiţii *Kızılbaş*-i, ienicerii nu au ezitat să li se opună insurgenţilor (Hasluck 1928, p. 6).

20. Zarcone 1995b, p. 311.

21. Zarcone 1991a, pp. 37-42.

22. Vatin / Zarcone 1997, pp. 84-85.

23. Dumont / Saint Laurent 1991, pp. 75-87; Lifchez 1992, pp. 117-124.

24. Tanman 1992, p. 138; cf. Eyice 1967, pp. 555-592, care prezintă în detaliu aşezământul menționat.

25. Derviş de tip *Kalenderî*, din perioada timpurie a Imperiului otoman (1378/1379-1478/1479), care se bucura de o popularitate deosebită în anumite zone din Balcani, îndeosebi în Deliorman (Bulgaria) şi în Dobrogea. Potrivit tradiției, şi-a făcut apariția în Anatolia în 1402 şi a participat la o serie de confruntări în Rumelia, unde a dobândit numeroşi discipoli. Partizanii săi şi succesorii lor s-au delimitat de adepții lui Hâcı Bektaş, promovând o linie doctrinară şi rituală proprie. Lui ‘Otmân Baba îi este dedicată o hagiografie (*Vilâyetnâme-i ‘Otmân Baba*), redactată la 5 ani de la moartea sa, de către un oarecare Küçük Abdâl.

26. Kiel 1990, pp. 53-60; Mélikoff 1999, pp. 8-10.

27. Mélikoff 1999, pp. 9-18.

28. Palikruševa / Tomovski 1965, pp. 205-210.

29. *Ibidem*, p. 63.

30. *Hakk*, „Adevărul, Realitatea; Dumnezeu” şi *bâtıl*, „falsul, falsitatea, minciuna; diavolul”.

31. *Apud* Noyan 1987, p. 63 (extras dintr-un manuscris aflat în colecția autorului).

32. De altfel, prima tipografie otomană – întemeiată de Ibrâhîm Müteferrika, convertit de origine maghiară originar din Transilvania –, care avea să conducă, treptat, la o „democratizare” a cărții şi la răspândirea lecturii ca practică privată, urma să intre în activitate abia în 1727.

33. Deşi „prin plecarea sa, călătorul nu este complet separat nici de societatea sa proprie, nici de societatea în care s-a agregat” (Van Gennep 1996, p. 44).

34. *Ibidem*, p. 43.

35. În text, *Perverdigâr*, echivalent lexical persan al teonimului coranic arab *al-Muqit*, „Hrănitorul”; a se remarca adaptarea numelor şi atributelor coranice la natura contextului.

36. Formulă împrumutată, probabil, de *Bektaşî*-i din mediile corporatiste, cu care au avut contacte frecvente şi cu care au fuzionat, parțial, după prigoana antisafavidă din secolul al XVI-lea.

37. Uluçay 1992, p. 39.

38. *Ibidem.*

39. Aksoy 1965, p. 105.

40. *Apud* Brown 1968, p. 299.

41. Acestei ultime clase le-ar fi aparținut dervişii *Uwaysî*, *Qalandarî* etc.

42. Brown 1968, pp. 93-94.

43. Cantemir 1987, pp. 487-491.

44. D'Ohsson, *apud* Brown 1968, p. 290.

45. *Ibidem*, p. 185.

46. În memoria tovarăşului Profetului, Salmân al-Fârsî (Salmân-e Pâk).

47. Într-un *hadîṯ* este evocată tripla interdicţie, a cărei formulare determină renunţarea la act: „Dacă unul dintre voi a cerut de trei ori învoirea de a intra şi aceasta nu i-a fost acordată, să se întoarcă (din drum)" (El-Bokhârî 1991, p. 241). De remarcat, oricum, preferinţa pentru numerele impare, în contexte rituale dintre cele mai diverse, căci, se spune în alt *hadîṯ*: „El (Dumnezeu) este impar (unic) şi agreează numărul impar" (*ibidem*, p. 229).

48. Ca şi în alte situaţii, practica era susţinută prin invocarea neobosită a cuvintelor ori faptelor Profetului. Celebră este, în acest sens, o „tradiţie" islamică (*hadîṯ*) care îi atribuie lui Muhammad îndemnul: „Fii în această lume măruntă (inferioară) ca un străin, ori ca un trecător" (El-Bokhârî 1991, p. 87).

49. Uludağ 1991, p. 341; Birge 1994, p. 162.

50. A. Güzel (1992, pp. 38-40) realizează un studiu comparativ cu privire la modul în care este concepută ascensiunea discipolului în ordinele *Yesevî* şi *Bektaşî*, demonstrând nenumăratele similitudini şi, de aici, filiaţia directă a celor două ordine, sau probabila lor origine comună; cf. Birge 1994, pp. 103-105.

51. Se presupune că acesta făcea parte dintr-o confrerie de dervişi turci (*Emreler*?), deosebit de activă în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, care a fost asimilată ulterior de alte grupări de factură similară.

52. Brown 1968, p. 222; cf. Coşan 1996.

53. *Apud* Birge 1994, p. 102.

54. Această denumire se aplică, de obicei, Pentateuhului (ar. *Tawrât*, tr. *Tevrât*), Psalmilor (ar. *Zabûr*, tr. *Zebûr*) şi Evangheliilor (ar. *Injîl*, tr. *Incîl*).

55. Adică în sfinţi, respectiv în adepţii sufismului.

56. Şi, implicit, în Marea Judecată pe care o presupun toate scenariile eschatologice.

57. A te converti, adică, la credinţa profesată de ordin.

58. Se subînţelege, pentru cerşit; similar cu tradiţionalul bol de cerşit (pers. *kaškûl*, tr. *keşkül*).

59. Rozariul (*tesbîh*) cu o sută de boabe.

60. În sensul de „celelalte popoare", exponente ale altor civilizaţii şi, mai ales, aparţinând altor confesiuni.

61. A se vedea, în acest sens, perforarea urechii dervişilor celibatari *Bektaşî*, pe pragul mausoleului lui Balım Sultân de la Hacıbektaş, dar şi alte rituri cu aspect sacrificial. În ordinul *Rifâ'iyya*, de pildă, postulantul (*mürît*) aducea cu sine, la lăcaşul unde avea loc ceremonia de iniţiere, o oaie sau un miel, destinate sacrificiului; acestea erau jertfite pe pragul uşii de acces în incintă, carnea era consumată ritual, în comun, iar lâna era împletită într-o centură (*taybant*), care urma să fie purtată de discipol (Brown 1968, p. 126).

62. Van Gennep 1996, p. 33.

63. Potrivit unui *hadîţ*, Profetul ar fi remarcat cândva: „Binecuvântarea (*baraka*) este cu conducătorii voştri” (El-Bokhârî 1991, p. 277).

64. „Când dragostea atinge punctul culminant, săruți pragul casei dervişului sau talpa piciorului său, ca urmare a extremei tale veneraţii” (Sultân Valad 1982, p. 116).

65. Türkdoğan 1995, p. 196.

66. Acelaşi gen de conexiune se constată şi în satul Doğançay, din zona Izmir (Türkdoğan 1995, p. 196).

67. Türkdoğan 1995, p. 312.

68. *Âl-i ‘Abâ*, care se poate traduce prin „familia / neamul mantalei”, este echivalentul turcesc al formulei *Ahl al-kisâ’*, „oamenii mantalei”, din limba arabă. Aceasta din urmă are aceeaşi semnificaţie ca şi expresia *Ahl al-Bayt*, „oamenii Casei [Profetului]”, utilizată de şiiți pentru desemnarea familiei (restrânse) a lui Muhammad. Potrivit unei istorii acceptate deopotrivă de sunniți şi de şiiți, Muhammad i-a adăpostit odată, sub propria mantie, pe fiica sa, Fâtima, pe vărul şi ginerele său, ‘Alî, precum şi pe cei doi fii ai acestora, Hasan şi Husayn, de unde numele colectiv atribuit celor cinci persoane implicate în episodul amintit. Un sens similar, deşi ceva mai cuprinzător – de grup parental lărgit – este implicat şi de expresia *Âl Muhammad* (sau *Âl al-Bayt*); când este folosită de şiiți, aceasta îi desemnează doar pe „oamenii mantalei”.

69. Reprezentându-i, simbolic, pe Muhammad, ‘Alî, Fâtima, Hasan şi Husayn, „mâna Fâtimei” – o palmă deschisă – este pentru Fernand Braudel „echivalentul musulman al medaliilor şi scapularelor” (1994, I, p. 77). „Pentada” (*pençe* / *pence* < pers. *panj*, „cinci”) putea fi remarcată şi pe flamurile sângerii purtate de populaţie cu ocazia marilor procesiuni şiite din luna *muharram*, în Iranul epocii safavide. Acest simbol este însă răspândit în întreaga lume islamică, sub numele de *yadd Fâtima*, „mâna Fâtimei”, sau *al-qaff*, „palma”. El a fost şi rămâne popular şi în Anatolia, unde este arborat în multe case şi îndeplineşte funcţia unui talisman, fiind identificat pretutindeni cu mâna Fâtimei. M. Aksel (1960, p. 61) se întreabă dacă acest simbol are sau nu vreo legătură cu „mâna Maicii Domnului” din spaţiul creştin şi dacă circulaţia anatoliană a motivului nu se datora mai degrabă popularităţii simbolului *Bektaşî* al pentadei decât familiarităţii cu amuleta islamică, ştiut fiind faptul că şi alte simboluri, accesorii, piese vestimentare etc. specifice ordinului s-au răspândit în mediile rurale, fără ca acestea să-i împărtăşească cu necesitate doctrina. Simbolul mâinii este, pe de altă parte, exploatat intens în riturile şi legendele *Bektaşî*. Supunerea discipolului *(mürît*) în faţa maestrului său iniţiator (*mürşit*) este exprimată, de pildă, prin sărutul în podul palmei – semn de extremă veneraţie în aceste cercuri. (Tradiţia pretinde că Hâcı Bektaş Velî avea, asemenea imamului ‘Alî, un semn verde în palmă, ca dovadă de netăgăduit a faptului că era o reîncarnare a califului; ‘Alî era, la rândul lui, socotit – o reamintim – manifestarea lui Dumnezeu în formă umană.) Persoanelor vinovate de încălcarea normelor de comportament ale

ordinului li se întindea, în schimb, în semn de respingere, nu podul palmei, ci dosul mâinii (Noyan 1987, pp. 55, 64, 202, 441). Semnul în cauză era popular şi printre ieniceri; două dintre stindardele lor în formă de *pençe* pot fi admirate astăzi în moscheea Seyyit Ahmet din cartierul istanbulez Üsküdar – vechiul Scutari (Gölpınarlı 1977, pp. 3-4). După cum se ştie, ienicerii pretindeau că boneta lor evoca „mâna lui Hâcı Bektaş", care le-a acordat binecuvântarea cu prilejul constituirii propriului corp militar şi care continua să vegheze asupra lor. Mâna este, de fapt, un vechi simbol magic al puterii şi dominaţiei, intens şi subtil valorificat de civilizaţiile orientale, în care îmbracă numeroase ipostaze. Ea se regăseşte, însă, şi în contextul şamanismului. La samoiezii siberieni şi la ostiaci, unde şamanismul este ereditar, exista obiceiul ca, la moartea tatălui, fiul să cioplească, în lemn, o imagine a mâinii acestuia, prin mijlocirea căreia se considera că îi sunt transmise puterile supraumane (Eliade 1997, p. 30). La populaţiile arunta din Australia, una dintre metodele de iniţiere a vracilor-vrăjitori (*medicine-men*) prevedea ca, la sfârşitul unui lung şi complicat ritual desfăşurat în deşert, candidatului să i se deseneze pe frunte „mâna diavolului", *erunchilda* – Eruncha fiind spiritul răului (*ibidem*, p. 58). Mâna deschisă, palma denotă disponibilitate, dăruire, abandon, manifestare, dezvăluire; adeseori, ea trece drept o epitomă a posesorului (a se vedea „mâna lui Dumnezeu"): „Chiar şi atunci când indică o luare în stăpânire sau afirmarea unei puteri – mâna ce împarte dreptate, mâna pusă pe un obiect sau pe un teritoriu, mâna dată cu ocazia căsătoriei –, ea îl face să se distingă pe cel pe care îl reprezintă, fie în exercitarea funcţiilor sale, fie într-o situaţie nouă" (Chevalier / Gheerbrant II, 1995, p. 313).

70. Birge 1994, pp. 173-174.

71. Adică „Dumnezeu"; să nu uităm că (ar.) *al-Haqq*, „Adevărul, Realitatea" – atribut coranic al lui Dumnezeu –, este teonimul preferat al misticilor din spaţiul islamic.

72. „Grădina cu trandafiri" simbolizează cucerirea şi deschiderea inimii misticului, a celui care a depăşit noviciatul (*sâlik*) către gnosă, către cunoaşterea iniţiatică. Metafora „privighetoare (tr. *bülbül*) / trandafir (tr. *gül*)", recurentă în poezia persană şi turcă, sugerează fenomenul dragostei mistice, interdependenţa dintre cei doi poli ai relaţiei prin care Dumnezeu se cunoaşte pe sine, iar omul devine demn de Dumnezeu.

73. Dumnezeu – desemnat adeseori, în literatura mistică, prin formule de genul „Iubitul", „Trandafirul" etc.

74. Omul Perfect sau Desăvârşit, a cărui paradigmă este Muhammad, trimisul lui Dumnezeu, „pecetea profeţilor".

75. Uluçay 1992, p. 38.

76. Analogie cu procesele subtile care conduc la obţinerea aurului pur; este prezentă şi în alte texte sufite.

77. *Fakîr* (*fakıyr*), lit. „sărman, sărac, oprimat"; termen utilizat de *Bektaşî*-i, dar şi de adepţii altor ordine sufite din spaţiul turcic, ca substitut al pronumelui personal *ben*, „eu", spre a sugera modestia şi umilinţa.

78. Uludağ 1991, p. 167.

79. În sensul de „pelerin la locurile sfinte ale islamului" – în principal, la Mecca şi Medina.

80. Pir Sultan Abdal 1974, p. 223.

81. Derivate, aşadar, din cuvintele şi practicile exemplare ale Profetului; ele au statutul de recomandări.

82. Cu alte cuvinte, „porunci divine", a căror nerespectare trece drept păcat major; ele au statutul de obligaţii rituale.

83. Birge 1994, pp. 99-100.

84. Brown 1968, p. 172.

85. Detalii asupra ţinutei *Bektaşî*-ilor pot fi consultate în Noyan 1987, pp. 208-216; cf. Gölpınarlı 1977, pp. 24, 154, 158-160, 186, 192-193, 227-228, 253, 271-272, 275-276, 320-321, 328-329, 331-332, 336-337 etc.

86. Brown 1968, p. 179.

87. Georg Jacob, citat de Brown 1968, p. 215.

88. Lucrarea sa, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, a apărut în 1868 şi, chiar dacă trebuie parcursă şi interpretată, pe alocuri, cu prudenţă, cuprinde nenumărate informaţii de real interes.

89. Brown 1968, p. 62.

90. Se constată, în chiar acest detaliu, o inadvertenţă istorică, căci cele 12 *terk* constituiau o certă aluzie la cei 12 imami veneraţi de şiismul duodeciman, despre care se ştie că au ajuns să se situeze în centrul cultului *Bektaşî* abia din secolul al XVI-lea, ca urmare a abilei strategii de seducţie orchestrate de Şahul Ismâ'îl – fondatorul dinastiei safavide din Iran şi rivalul ireductibil al dinastiei otomane.

91. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 27; *ibidem*, p. 67.

92. *Ibidem*, pp. 15, 55.

93. *Ibidem*, pp. 45-46.

94. Este de remarcat, în acest caz, valorificarea rituală a „obiectelor miraculoase", care apar frecvent atât în legende, cât şi în basme.

95. Derivat din *hudavendigâr* (< pers. *hodawandigâr)*, cu sensul de „suveran, padişah, sultan, conducător".

96. În text, *Hüdâ*, teonim de origine persană (< pers. *Hodâ*).

97. 'Alî ar-Ridâ sau, pentru iranieni, 'Alî Rezâ (m. 818), al optulea imam al şiiţilor duodecimani, fiu al imamului Mûsâ-l-Kâzim. S-a remarcat mai degrabă prin pietate exemplară şi prin erudiţie decât prin ambiţiile politice. Desemnat, în 816, ca succesor de către califul al-Ma'mûn, 'Alî ar-Ridâ şi-a acceptat numirea după lungi insistenţe, însă alegerea sa a provocat vii reacţii, soldându-se, în cele din urmă, cu o revoltă a populaţiei irakiene împotriva autorităţii califale. Revizuindu-şi politica, al-Ma'mûn a revenit, în 818, de la Marw / Merv (astăzi, în Turkmenistan) la Bagdad, însoţit de suita sa, însă 'Alî ar-Ridâ s-a îmbolnăvit şi a murit pe drum, fiind înhumat la Tûs. Istoricii şiiţi îi pun moartea pe seama unei prezumtive otrăviri, care nu pare, însă, confirmată de realitate. Scrierile şiite îl creditează cu numeroase

miracole. Sanctuarului său de la Tûs – singurul de acest tip de pe actualul teritoriu al Iranului –, situat în apropierea mormântului lui Hârûn ar-Rašîd, tatăl lui al-Ma'mûn, i se datorează şi actualul nume al aşezării (Mašhad, lit. „locul martiriului", *martyrium*). El atrăgea numeroşi pelerini din întreaga lume islamică, inclusiv din teritoriile stăpânite de selgiukizi (unde importanţa şiismului a sporit progresiv, mai ales din secolul al XII-lea): „Potrivit unei tradiţii apocrife a Profetului raportată de şiiţi, o vizită la acest mormânt era echivalentă cu 60 de pelerinaje la Mecca" (Halm 1995, p. 70).

98. Uluçay 1992, p. 79.

99. Termenul *tekbir* desemnează, succint, formula apologetică *Allâhu akbar*, „Allâh este [cel mai] mare".

100. *Coranul* XXVIII, 88; de reţinut că versetele coranice la care se face aluzie în cursul ceremoniilor religioase ale *Bektaşî*-ilor sunt rostite în limba arabă, în vreme ce restul formulelor devoţionale (de pildă, rugăciunile de tip *tercemân* / *tercümân*) sunt rostite în limba turcă.

101. *Ibidem* III, 2.

102. Uluçay 1992, p. 79.

103. Kaygusuz Abdâl, poet mistic anatolian de la sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea, însuşit de tradiţia *Bektaşî*.

104. Uluçay 1992, p. 79; Noyan 1987, p. 285.

105. Uluçay 1992, p. 97.

106. Uluçay 1992, p. 97; Noyan 1987, p. 282.

107. Birge 1994, pp. 139-140.

108. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 47.

109. *Ibidem*, p. 70.

110. *Ibidem*, p. 74.

111. La mantia lui Muhammad se face aluzie şi în *Coran* – a se vedea, de pildă, surele *Cel înfăşurat* (LXXIII) şi *Cel acoperit cu mantie* (LXXIV). În altă ordine de idei, este de consemnat faptul că, în zonele arabofone, vocabula *hirqa* este folosită exclusiv pentru desemnarea mantiei profetului, diversele variante de mantie purtate de adepţii ordinelor mistice fiind indicate prin termeni specifici.

112. Fenton 1996, p. 169.

113. Veşmântul amintit era îmbrăcat începând cu mâneca dreaptă, după ce atât maestrul spiritual, cât şi discipolul se prosternau de trei ori în faţa lui; centura îi era petrecută discipolului în jurul taliei tot de la dreapta spre stânga. Afirmam, de altfel, că, dincolo de inevitabilele excepţii, în spaţiul islamic există o certă preeminenţă a dreptei asupra stângii, lesne de remarcat în diverse *hadîţ* cu substrat ritualist.

114. *Coranul* X, 62.

115. *Ibidem* LXI, 13.

116. Noyan 1987, pp. 284-285; Uluçay 1992, p. 78.

117. *Coranul* LXXVI, 21.

118. Noyan 1987, p. 285.

119. *Ibidem.*

120. Cel de-al doilea nume al Profetului, primit, potrivit tradiției, de la mama sa.

121. Noyan 1987, p. 285; Uluçay 1992, p. 78.

122. Aceasta le era comună mai multor ordine mistice: *Bektaşî*, *Mawlawî*, *Kalenderî*, *Haydarî* etc.

123. Noyan 1987, p. 280.

124. *Coranul* XXXIII, 33.

125. *Ibidem* LXI, 13.

126. Noyan 1987, p. 284.

127. Referindu-se la o *tekke Bektaşî* din Thessalia, F. W. Hasluck (1928, p. 51) consemnează că dervişii rezidenți purtau un cercel mare din fier în urechea dreaptă (însemn al dervişilor celibatari), iar la piept, o piatră în 8 colțuri (deşi, repetăm, *teslîm taşı* are 12 colțuri); novicii se remarcau prin boneta albă. Toți dervişii obişnuiau să-şi radă capul o dată pe săptămână. Piatra în 8 colțuri sugera probabil, în acest caz, ataşamentul față de calea celui de-al optulea imam şiit, ʻAlî ar-Ridâ. Numele acestuia este frecvent pomenit în rugăciunile şi imnurile religioase ale *Bektaşî*-ilor. Demn de remarcat, în acelaşi sens, este şi un episod cuprins în corpusul hagiografic dedicat lui Hâcı Bektaş. Potrivit acestuia, sultanul Murât I, care era profund ataşat de dervişul din Hurasân şi care l-a plâns îndelung la moartea sa, a dispus să-i fie ridicat un mausoleu (*türbe*). Comanda i-a fost încredințată, după mai multe tatonări, unui oarecare Yanko Madyan, căruia i s-a solicitat să realizeze bolta mausoleului în 8 colțuri, „din dragoste" pentru cel de-al optulea imam şiit, ʻAlî ar-Ridâ (*Vilâyet-Nâme* 1958, p. 89). Autoplasarea unor grupuri *Bektaşî* sub un asemenea patronaj spiritual pare să-şi aibă explicația mai curând în calitatea de martir a lui ar-Ridâ decât în cea de maestru al esotericului. Această atitudine este, de altfel, în acord cu maniera „trăiristă" de raportare la islam a sufismului şi, în particular, cu sensibilitatea afectivă asumată de adepții curentului *Bektaşî*. Pe de altă parte, piatra în 8 colțuri aminteşte şi de zidul octogonal ce înconjoară Domul Stâncii (*Qubbat as-Sahra*) de la Ierusalim – altar sau oratoriu edificat în vremea celui de-al cincilea calif omayyad, ʻAbd al-Malik b. Marwân şi venerat, în egală măsură, de evrei, creştini şi musulmani, ca *omphalos* al lumii. Forma octogonală a sanctuarului evocă, la rândul ei, tronul lui Dumnezeu (*al-ʻarš*), despre care se pretinde că este susținut de 8 îngeri.

128. F. W. Hasluck (1928, p. 66) menționează chiar, bazându-se pe tradiții orale culese de la supraviețuitorii ordinului în primii ani ai secolului al XX-lea, că numele de Bektaş sub care este cunoscut fondatorul său legendar, a rezultat din contragerea cuvintelor *göbek*, „ombilic" şi *taş*, „piatră" – ipoteză interesantă, care nu depăşeşte însă planul speculației pure; este vorba, mai mult ca probabil, de o etimologie populară, specioasă.

129. În contextul şamanismului, rocile sunt privite adeseori ca receptacole pentru spirite, în virtutea durității şi a rezistenței lor, motiv pentru care

şamanii obişnuiau să păstreze sau să poarte asupra lor pietre de mici dimensiuni, care şi-ar fi transferat, prin acest procedeu, calităţile asupra purtătorului (Vitebsky 1995, p. 82).

130. Această piatră era purtată, pare-se, de dervişi în amintirea momentului în care Profetul i-o încredinţase pe fiica sa, Fâtima, vărului şi viitorului său ginere, ‘Alî, dezlegând-o de sine şi de casa sa (Brown 1968, p. 184). Conform unei alte tradiţii, piatra purtată de dervişii *Bektaşî* în jurul gâtului şi-ar avea originea într-un obiect similar pe care viitorul calif Abû-Bakr îl purta la gât, spre a-şi aminti mereu de limbajul ofensator, inadecvat cu care i se adresase Profetului într-o împrejurare oarecare; Abû-Bakr îşi vârâse apoi piatra în gură, de faţă cu Muhammad, punând astfel, simbolic, stavilă vorbelor necugetate (*ibidem*, p. 53). Raportarea la Abû-Bakr as-Siddîq – primul calif sunnit – nu este tocmai surprinzătoare, de vreme ce se pretinde că ordinele *Mawlawî*, *Nakšbandî* şi *Bektaşî* îl recunoşteau pe acesta drept precursor, fiind supranumite, din această cauză, *siddîqî*. O asemenea aserţiune porneşte, în mod evident, de la ideea filiaţiei sunnite a *Bektaşî*-ilor.

131. *Coranul* II, 60.

132. *Ibidem* X, 62.

133. Noyan 1987, p. 283.

134. Brown 1968, p. 248.

135. *Ibidem*, pp. 126-127; 179.

136. De la numele lui Qanbar (tr. Kanber), sclavul eliberat al lui ‘Alî, care se remarca prin ataşamentul său exemplar faţă de calif şi al cărui devotament este omagiat prin intermediul acestui detaliu vestimentar.

137. Adică „aşa cum am venit pe lume”, „ca un prunc”.

138. Uluçay 1992, p. 97; Noyan 1987, p. 281.

139. Cămila califului ‘Alî.

140. Expresie specifică, care desemnează serviciul voluntar al proaspeţilor adepţi în interesul comunităţii, destinat autoeducării, mortificării eului.

141. Uluçay 1992, p. 97; Noyan 1987, p. 281.

142. Atalay, *Divanü Lûgât-it-Türk Tercümesi* III, pp. 3 şi 307; cf. Inan 1995, pp. 414-416.

143. Fahd 1996, p. 184.

144. Termen de origine semitică, cu sensul de „casa Domnului”.

145. A. Vincent, *La religion des Judéo-araméens d’Eléphantine*, p. 591, *apud* Eliade 1995b, p. 185.

146. Eliade 1995b, p. 186.

147. Concreţiune constituită din fire de păr şi/sau resturi vegetale, formată în organismul unor animale rumegătoare şi, uneori, al omului (cazul bolnavilor psihic, care obişnuiesc să înghită diverse obiecte nedigerabile). În Orient, bezoarul (< pers. *pâd-zehr*, „care alungă otrava”) avea faima unui antidot puternic şi eficace împotriva otrăvurilor şi a maladiilor infecţioase.

148. Roux 1996, p. 225.

149. Localitate şi district în zona Nevşehirului.

150. Noyan 1987, p. 212.

151. „Cuarțul, de origine cerească, joacă un rol important în inițierea *medicine-men*-ilor australieni: se consideră că neofitul este ucis de o ființă supranaturală, tăiat în bucăți și umplut cu cristale de stâncă; după ce reînvie, poate să vadă spiritele, să citească gândurile celorlalți, să zboare prin aer, să se facă nevăzut etc." (Eliade 1995a, pp. 17-18). M. Eliade stabilește o analogie între fenomenul descris mai sus și „lumina interioară", evocată în operele misticilor de pretutindeni: „Cât despre «lumina interioară», care are un rol fundamental în mistica și în metafizica indiană, precum și în teologia mistică creștină, ea este atestată chiar în șamanismul eschimos. Să mai adăugăm că pietrele magice cu care este umplut trupul vraciului australian simbolizează, într-un fel, «lumina solidificată»" (1997, p. 463).

152. Noyan 1987, p. 19.

153. Clayer 1996, p. 474.

154. Brown 1968, pp. 126, 179.

155. Sümer 1980, p. 410.

156. Birge 1994, p. 216.

157. Fiecare dintre cei doi stâlpi verticali care susțin canaturile unei uși sau ale unei porți; părțile laterale ale ușii sau ferestrei.

158. *Biblia*, București, 1975, p. 212.

159. *Ibidem*, p. 90.

160. În amintirea unui discipol al lui Hâcı Bektaş, Baba Ömer Dolâkî, care folosea acest tip de încălțări.

161. Brown 1968, p. 84.

162. Sfânt *Bektaşî*; numele său înseamnă, literal, „berbec".

163. Înger al morții, în mitologia islamică, care va suna din goarnă în Ziua Judecății de Apoi, sculând morții din morminte.

164. Uluçay 1992, p. 82.

165. *Al-Wadûd* este unul dintre cele 99 de Nume și Atribute divine din cuprinsul *Coranului*.

166. Brown 1968, p. 203.

167. Acesta făcea parte, de altfel, și din ținuta de ceremonie a dervișilor *Bektaşî*, ceea ce îi subliniază funcția simbolică.

168. Bakhtiar 1991, p. 38.

169. Abû-Muslim se bucura de o deosebită popularitate în numeroase cercuri congregaționale și corporatiste din Turcia otomană, cu deosebire în cele cu tendințe esoterice marcate, fiind privit ca un apărător al maselor oprimate. Provincia Hurasân, care a fost scena marii răzmerițe anti-omayyade (747-748) în fruntea căreia s-a situat el, avea reputația unei zone cu vechi tradiții antinomiste, provocate inițial de duritatea regimului instituit de arabi după cucerirea Persiei, iar apoi de disensiuni religioase din ce în ce mai greu solubile. Se presupune că Abû-Muslim făcea parte din rândul populației autohtone cucerite, era de origine umilă și avea statutul de *mawlâ'*, „client" (era, așadar, un iranian recent convertit la islam). În ciuda legendelor

măgulitoare care l-au imortalizat ulterior, era, se pare, o persoană dură, nemiloasă, cu nimic mai prejos decât adversarii săi. Totuşi, remarcă A. Abel, „pare mai aproape de adevărul istoric să-l vedem în acest om, care a ştiut să concentreze, pentru o clipă, atâtea tendinţe diverse, pe autorul unei doctrine sincretice în care se regăsea fiecare" (1968, p. 71, n. 30). După preluarea controlului de către 'abbasizi, Abû-Muslim a devenit guvernatorul Hurasânului – calitate în care a contribuit la expansiunea islamului şi a înăbuşit revolta şiită din Buhârâ (750-751). Relaţiile cu 'abbasizii aveau să se deterioreze, însă, continuu, criza luând sfârşit odată cu asasinarea sa, din ordinul califului al-Mansûr, la 13 februarie 755, în locul numit Rûmiyya, de lângă Madâ'in. Au urmat numeroase răzmeriţe care vizau răzbunarea celui ucis, precum cea iniţiată de Sunbâd Magul, un mazdeean din zona Nişâpûr, la două luni moartea lui Abû-Muslim, sau cea orchestrată de Ishâq Turcul, în 755-757; ambii se număraseră printre apropiaţii lui Abû-Muslim. Cea mai amplă mişcare de acest gen a fost însă cea condusă de celebrul al-Muqanna', „profetul cu văl" (numit astfel pentru că nu se arăta decât cu chipul acoperit de un văl verde), care s-a retras în Transoxiana, dobândind numeroşi adepţi printre turcii oguzi, şi care n-a putut fi înfrânt decât la capătul a zece ani de confruntări înverşunate. Cunoscută prin intermediul mai multor variante, în limbile persană, turcă occidentală şi turcă orientală (*çağatay*), legenda lui Abû-Muslim – devenit paradigma idealurilor cavalereşti în mediile corporatiste influenţate de curentele esoterice – se desfăşoară în cercurile *Ahî* din Merv şi din alte oraşe ale Hurasânului; tovarăşii cei mai apropiaţi ai eroului sunt cei 40 de *Ahî* din Merv, în frunte cu liderul lor, fierarul Ahî Hurdek. Legenda a fost preluată şi larg difuzată de ordinul *Bektaşî*, care şi-a însuşit-o prin intermediul adepţilor *Ahî* refugiaţi în rândurile sale, conferindu-i noi valenţe, în acord cu propriile aspiraţii etice. Abû-Muslim a fost, pe de altă parte, adoptat de ordin într-o fază relativ timpurie, fiind pomenit în mai multe rânduri în *Vilâyetnâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî*.

170. Mélikoff 1962a, p. 68.

171. În istoria lui Sa'adat din Hormuz (inclusă în *Istoria Uwaysî-ilor* de Ahmad Uzġanî) este dezvăluită semnificaţia mistică a celor 4 elemente – stindardul, faţa de masă, lumânarea rituală şi toba – din arsenalul *Kalender*-ilor: stindardul simbolizează ipostaza de superior spiritual, urmând ca, în Ziua Învierii, fiecare lider de opinie să-şi poarte stindardul la vedere, spre a putea fi reperat cu uşurinţă de discipolii săi; faţa de masă constituie o aluzie la ospitalitatea lui Abraham; lumânarea sau lampa semnifică agerimea minţii, subtilitatea sa perceptivă; toba trezeşte dragostea de Dumnezeu a *sûfî*-ilor (ea face parte însă, să nu uităm, şi din arsenalul şamanilor). Julian Baldick (1993, pp. 134-136) apreciază că relaţionarea repetată a grupurilor *Kalenderî* cu spaţiul Turciei reflectă libertinismul mistic de anvergură practicat în această zonă, în secolele XVI-XVII, care circumscriu *Istoria Uwaysî-ilor*. A se vedea şi biografia mistică a lui Habîb din Kâşgar (*ibidem*, pp. 172-174), care face aluzie la aceeaşi simbolistică; în cuprinsul ei,

însemnele specifice *Kalender*-ilor sunt, pe bună dreptate, puse în legătură cu practica provocării deliberate a blamului celor din jur, frecvent remarcată la grupurile *Malâmatî*.

172. Utilitatea rituală a acestuia este destul de neclară. La fel ca şi *saz*-ul, *kopuz*-ul, „cobza" (care preia, în unele zone ale spațiului turcic, funcționalitatea vechii tobe şamanice) şi *nefîr*-ul (realizat, reamintim, dintr-un corn sau os de animal), acesta face parte şi din arsenalul şamanilor (cu măciulia sculptată sub forma unui cap de cal, ca simbol al calului utilizat uneori în ascensiunile şamanice). Ipoteza unei contaminări sau a unui eventual împrumut ne este sugerată de un episod din hagiografia lui Saru Ismâ'îl – ucenicul preaiubit şi, totodată, califul preferat al lui Hâcı Bektaş. După moartea sfântului, când în fruntea comunității trece Habîb Emirci (fiul misterioasei Kadıncık Ana?), Saru Ismâ'îl iese din *dergâh* şi-şi aruncă bastonul, pe care-l vede căzând, „cu ochiul sufletului", într-un loc numit Tavaz, din ținutul Menteşe, unde urmează să-şi ridice lăcaşul şi să-şi susțină predicația. (De remarcat ideea de zbor, asociată de obicei cu bastonul şamanului din şamanism ca, de altfel, şi „vehiculul" vrăjitoarelor europene – mătura.) Bastonul cade pe cupola unei biserici, o perforează şi îi pare preotului din interior, care tocmai citeşte *Evanghelia*, asemenea unui balaur. Venind pe urmele bastonului, Saru Ismâ'îl ajunge la acea biserică, îl converteşte pe preot la islam, dărâmă lăcaşul de cult creştin şi ridică pe acelaşi amplasament o *tekye* (*Vilâyet-Nâme* 1958, p. 80). Episoade similare pot fi depistate, însă, şi în basme, unde bastonul este înlocuit, de obicei, de săgeată, buzdugan etc., adică, tipologic vorbind, tot de un instrument cu virtuți dinamice, ofensive. „Bastonul" figurează, pe de altă parte, printre obiectele rituale atribuite adepților *Bektaşî* care pătrund prin cea de-a doua poartă prevăzută în scenariul inițiatic al ordinului, „poarta căii" (*tarîkat kapısı*), alături de mantie (*hırka*), coş (*zembil*) – în sensul de *keşkül*, „bol de cerşit" –, foarfecă (*makas*), covorul de rugăciune (*seccâde*), rozariu (*subha*) şi ac (*ibrat*).

173. Cantemir 1987, p. 469.

IV

Sedentari şi nomazi, contemplativi şi militanți. Grupurile *Bektaşî-Alevî,* între dilemele „autenticității" şi strânsoarea istoriei

Mişcarea sufită cunoscută, generic, sub numele de *Bektaşîlik* / *Bektaşiya* nu a fost niciodată pe deplin omogenă, în ciuda eforturilor de concertare atribuite lui Balım Sultân şi altor lideri reformişti, în perioada târzie. Prin natura demersului lor normativ şi prin obiectivele urmărite, aceştia nu au făcut, probabil, decât să adâncească breşa ivită, în timp, între diversele componente ale mişcării, ca urmare a multitudinii de răspunsuri şi reacții cu care întâmpinaseră provocările istoriei. Date fiind premisele inițiale, printre *Bektaşî*-i coexistau grupuri cu interese şi motivații foarte diverse, inspirate de experiențele propriului trecut, dar şi de modul de raportare la prezent, respectiv la viitor. O parte a acestor grupuri – cândva, ordine independente, cu o anumită bază de masă – au fost absorbite de confrerie, în perioade tumultuoase ale propriei istorii, sau şi-au găsit cu bună ştiință refugiul printre *Bektaşî*-i, spre a se sustrage suspiciunilor şi persecuțiilor, în vremuri în care evoluția acestora cunoştea o traiectorie ascendentă. O altă parte – mult mai însemnată – a grupurilor respective constituia, prin datele civilizației sale specifice, mai degrabă o fațetă a culturii populare anatoliene, o ilustrare a tendințelor sale structurale, decât o opțiune confesională limpede conturată, distinctă sau disidentă în raport cu cea a sunniților majoritari – cu alte cuvinte, heterodoxă în sensul pur, tranşant al termenului. În ciuda nenumăratelor elemente doctrinale şi rituale comune, multe dintre aceste grupuri erau animate de vechi resentimente şi rivalități, ale căror surse trebuie, neîndoielnic, căutate în îndepărtatele lor origini preanatoliene: memoria tribală, chiar vagă, dificil de evocat în

cuvinte, prevala asupra solidarității unei comunități – cea confesională – constituite pe alte temeiuri decât cele tradiționale. Această memorie determina atitudinile și comportamentele reciproce, respingerea ori ataşamentul față de ceilalți. Opoziția majoră se înregistra, însă, între confreria dervişilor *Bektaşî* şi sectanții cunoscuți, global, sub numele de *Alevî* (anterior, *Kızılbaş*); tabloul era completat de disensiunile sau rezervele reciproce care separau facțiunile *Alevî* – extrem de numeroase şi de diverse, sub aspectul moştenirii istorice.

Premisele armoniei: ce îi uneşte?

Relațiile eterogenelor subgrupuri *Alevî* cu confreria *Bektaşî* nu au fost niciodată foarte limpezi – ele puteau avea determinări foarte diferite, nu numai de la o epocă la alta, ci şi de la o regiune la alta. Cele două identități nu sunt perfect identice, dar nici nu presupun o dichotomie în sensul deplin al cuvântului – izomorfismul lor este evident pentru orice observator, oricât de neavizat ar fi el. Este evident că, şi în acest caz, la fel ca şi în altele, orice afirmație generală păcătuieşte prin aspectul ei reductiv; pe de altă parte, înseşi definițiile presupun, inevitabil, selectarea şi evidențierea unor repere recurente. O inventariere sumară a elementelor similare va releva, neîndoios, convergențe multiple care, dincolo de pretențiile celor implicați, trădează originea comună a celor două ramuri. De pildă: în cazul ambelor, ceremonia principală se numeşte *âyin-i cem* (‘*ayn-i cem*); în ambele, ea se desfăşoară într-un spațiu ritual cu topografie asemănătoare, numit *meydân*; în ambele, pragul lăcaşului se bucură de o venerație şi de o atenție cu totul speciale; ambele spații de cult sunt prevăzute cu *ocak*, „vatră”, şi implică utilizarea unor surse de lumină multiple, a căror aprindere este însoțită de ceremonialul „trezirii lumânării” (*çırâğ uyarılması*); ambele recurg la poziția şi la termenul specific de *peymânçe*; ambele apelează la aceeaşi „recuzită”; ambele implică 12 „servicii” (*hizmet*), un „supraveghetor”

(*gözcü*) şi un „paharnic” (*sâkî*), cu roluri bine definite în scenariul ritual; ambele folosesc limba turcă ca limbă liturgică şi se disting prin imnuri religioase specifice (*nefes*), precum şi prin practica dansului ritual (*semâ’*, *semah*); ambele admit participarea neîngrădită a femeilor la ceremoniile religioase; ambele se conformează postului şiit din luna *muharram* şi sărbătoresc *Nevrûz*-ul (Anul Nou iranian); ambele au o ceremonie de iertare a păcatelor (*baş okutma*, lit. „citire a capului” / *mağfiret-i zûnüp*, „iertare [divină] a păcatelor”) şi o formă de excomunicare (*düşkünlük*, lit. „decădere”), aplicată în cazuri de impuritate majoră; ambele vehiculează aceleaşi texte de referinţă – îndeosebi *Makâlât-ı Hâcı Bektaş-ı Velî* şi corpusul hagiografic (*vilâyetnâme*) consacrat sfântului fondator al confreriei-mamă; ambele au credinţe similare în califul ‘Alî şi în Cei 12 Imami şiiţi; dogmele ambelor sunt centrate pe o trinitate formată din Dumnezeu-Muhammad-‘Alî şi pe o bi-unitate constituită din Muhammad-‘Alî; ambele se definesc ca *Ja‘farî* (tr. *Caferî*) – adepte ale celui de-al şaselea imam şiit, Ja‘far as-Sâdiq; ambele valorifică credinţe caracteristice grupurilor *Hurûfî*; ambele rezervă un loc major credinţei în miracole, pelerinajelor la sanctuarele sfinţilor (*yatır*, *türbe*) – eventual, în scopuri terapeutice – şi venerării acestora din urmă.

Mărul discordiei: ce îi desparte?

Nu poate fi, totuşi, ignorat aerul de superioritate pe care şi-l arogă adeseori partizanii formulei congregaţionale *Bektaşî* în raporturile cu diversele grupări *Alevî* – un fel de „rude sărace, de la ţară” –, după cum nu se poate face abstracţie nici de exasperarea cu care cele din urmă percep această atitudine şi de reacţiile generate de ea. *Alevî*-ii din zona Çorum, de pildă, susţin – atitudine clasică, am spune –, că ordinul *Bektaşîlik* este rodul stratagemei adoptate de otomani spre a-i anihila pe *Alevî*-i (a se citi *Kızılbaş*-i) şi a-i reduce la tăcere[1]. Pe de altă parte, dincolo de relaţiile bilaterale angajate la un moment dat

– relații a căror natură era adeseori determinată de aprehensiunile personale ale liderilor celor două grupări –, nici *Alevî*-ii, nici *Bektaşî*-ii nu aveau acces la ceremoniile religioase ale celorlalți. Potrivit afirmației unui lider *Alevî* din zona Aydın (satul Alamut), un *Bektaşî* (a cărui afiliere confesională este determinată de propria opțiune, nefiind rodul unei moșteniri „de familie", ca în cazul *Alevî*-ilor) are dreptul să asiste la o parte a ritualului liturgic *Alevî*, dar nu şi la rugăciunea propriu-zisă, fiind tratat, prin urmare, ca şi sunniții – cu alte cuvinte, ca un neinițiat. Relația unui *Alevî* cu un *Bektaşî* nu poate fi decât univocă, potrivit convingerii că orice *Bektaşî* este, implicit, şi *Alevî*, dar că nu orice *Alevî* este şi un *Bektaşî*. Situația semnalată mai sus nu este nicidecum singulară: după cum o mărturisesc ei înşişi, nici *Bektaşî*-ii din satul Tekke (zona Antalya) nu sunt tolerați la ceremoniile *Alevî*. Invers, pentru a participa la adunările religioase ale *Bektaşî*-ilor, un *Alevî* este obligat să rostească mai întâi legământul de credință față de ordin şi să aducă jertfele prevăzute în scenariul ritual; altfel, este considerat neinițiat şi, prin urmare, inapt de vreun demers ritual[2]. În general, chestionați asupra relației dintre cele două ramuri ale mişcării, exponenții acestora tind să pună accentul pe caracterul ereditar, moştenit, tradițional al *Alevîlik*-ului, în opoziție cu *Bektaşîlik*-ul, care presupune adeziune conştientă, convertire. Un lider *Alevî* din Malatya afirmă, pe de altă parte, că formula *Bektaşîlik* constituie abordarea din perspectivă sufită – cu alte cuvinte, mistică – a *Alevîlik*-ului, cele două aspecte fiind, de fapt, indisociabile, complementare[3]. O asemenea definiție aminteşte, neîndoios, de dialectica relației *zâhir*, „exoteric", „manifest" / *bâtin*, „esoteric", „ascuns, tainic", frecvent adusă în discuție de maeştrii sufiți, dar şi de exegeții şiiți, spre a respinge acuzele de erezie ori de deviaționism şi a sugera relația indisolubilă dintre religia canonică şi mistica islamică.

Definind direcțiile spirituale consacrate sub numele de *Bektaşî* şi, respectiv, *Alevî*, Bedri Noyan[4] – *dedebaba* al *Bektaşî*-ilor din 1960, mort recent –, aprecia că ele provin din

aceeaşi sursă şi se subsumează aceluiaşi complex de concepţii şi credinţe, chiar dacă recunosc autoritatea unor lideri confesionali distincţi. *Alevî*-ii (sau ramura *sofyân*) – numiţi în diverse regiuni ale Turciei şi *Tahtacı*, *Çepnî*, *Nalcı*, *Yörük*, *Abdâl*, *Tât* etc. –, recunosc autoritatea spirituală a aşa-numitului *dede* (anterior, *çelebi*[5]), socotit descendentul direct al lui Hâcı Bektaş Velî; funcţia acestuia este ereditară, deşi succesiunea nu se transmite, în mod obişnuit, de la tată la fiu, ci este preluată de cel mai vârstnic dintre fraţii liderului decedat. *Bektaşî*-ii (sau ramura *babağân*) au în frunte un *dedebaba*, care trece drept succesorul spiritual al lui Hâcı Bektaş Velî şi a cărui funcţie este electivă. La fel ca şi rivalul său – care locuia însă în afara incintei şi căruia-i erau încredinţate sarcini administrative –, acesta îşi avea, odinioară, reşedinţa în lăcaşul principal al ordinului (*pîr evi* / *pîrhâne*) de la Hacıbektaş (fostul Sulucakaraöyük). Lui îi reveneau atribuţii bine definite: conducea un număr de lăcaşuri, care-i erau subordonate direct; îi numea pe conducătorii filialelor regionale ale ordinului din Anatolia, Rumelia, Albania, Bulgaria, România, Macedonia, Bosnia, Ungaria, Grecia, insulele Creta şi Cipru, Siria, Irak; îi confirma pe maeştrii spirituali care urmau să propage doctrina ordinului, înmânându-le, cu acest prilej, „cartea de învestitură” (*icâzetnâme*); îşi desemna succesorii spirituali (*halîfe*), sau mai degrabă „reprezentanţii” – beneficiari ai aceluiaşi titlu –, care urmau să i se substituie în zonele excentrice ale mişcării; le stabilea, totodată, atribuţiile şi zona de predicaţie, prin intermediul documentului numit *hilâfetnâme*, „carte de succesiune”, prevenind, astfel, conflictele şi interferenţele nedorite etc. În plus, veghea asupra respectării stricte a „arcanelor” confreriei (*erkânnâme*) – al căror conţinut ni s-a transmis în scris, în variante datând din diverse epoci –, spre deosebire de rivalul său, care patrona o structură mult mai fluidă, bazată, în mod esenţial, pe etica tradiţională de grup şi pe oralitate.

Relaţiile dintre liderii spirituali ai celor două ramuri au fost marcate, de-a lungul timpului, de rivalităţi şi tensiuni

permanente, care îmbrăcau, nu de puține ori, forme dramatice şi care erau întotdeauna abil speculate de formațiunile adverse. Încercând să stabilească mai exact natura relațiilor dintre *Alevî*-i şi *Bektaşî*-i, dincolo de originile lor comune, F. W. Hasluck[6] consemna afirmația unui rezident al lăcaşului *Bektaşî* din Rumeli Hisar (Istanbul), potrivit căreia *Kızılbaş*-ii sunt comparabili cu catolicii, iar *Bektaşî*-ii, cu protestanții; cei din urmă ar reprezenta, aşadar, aripa reformistă, luminată, care a izbutit să se sustragă condiționărilor şi obscurantismului coreligionarilor anatolieni. Revenim, astfel, la problema diferențelor sau chiar a incompatibilităților de mentalitate care animă cele două grupuri căci, în mod evident, afirmația de mai sus evidențiază vechimea şi structura conservatoare a primului – cu o importantă susținere de masă, implantat mai ales în zone slab sau superficial urbanizate –, în raport cu cel de-al doilea – întruchipând avangarda, elita spirituală a mişcării şi, în fond, confreria propriu-zisă, ostilă tendințelor anarhice şi puseurilor militante ale ramurii „rurale". Este evident, pe de altă parte, că, aşa cum se întâmplă frecvent nu numai în sufism, ci şi în alte tradiții religioase, care cultivă, sub o formă sau alta, „misterul", însuşi ordinul *Bektaşî* profesa o dublă doctrină: cea publică, animată de obiective specific misionare, care preceda inițierea şi care era destinată unui public mai larg, format din susținători laici şi postulanți, şi cea secretă, sortită doar membrilor inițiați. Mai mult, spre deosebire de practicile rituale ale confreriilor sunnite, ceremoniile sale religioase se desfăşurau în cea mai mare taină, la adăpostul nopții şi cu participarea neîngrădită a ambelor sexe, alimentând speculațiile privitoare la caracterul lor licențios ori, mai grav, antiislamic.

De fapt, diferențele dintre principalele componente ale mişcării se situau mai degrabă la nivel formal decât dogmatic. Adepții *Bektaşî* se plasează, de exemplu, sub patronajul celui de-al şaselea imam şiit, Ja'far as-Sâdiq, în vreme de adepții *Kızılbaş* (*Alevî*) se revendică de la părintele acestuia, Muhammad al-Bâqir – cel de-al cincilea imam şiit; se poate însă

bănui că partizanatele de acest tip sunt de dată mai târzie, precizându-se, probabil, după secolul al XVI-lea. Mulți dintre *Bektaşî*-i erau dervişi celibatari, supunându-se canoanelor impuse, la începutul secolului al XVI-lea, de Balım Sultân (fără ca această alegere să fie, totuşi, constrângătoare ori exclusivă), în vreme ce confrații lor *Kızılbaş* erau mai degrabă reticenți față de formulele de tip congregațional, socotindu-le nefireşti şi susceptibile de nedorite pervertiri morale. Din perspectiva acestora, viața activă era de departe preferabilă celei contemplative, după cum viața în claustrare era net inferioară celei petrecute în libertate, indiferent de vitregia condițiilor exterioare. Ceremoniile şi ritualurile care le ritmau existența erau, însă, aproape identice, dată fiind originea lor comună.

Disparitățile şi ambiguitățile semnalate la nivelul celor două formule majore ale mişcării au, cu siguranță, origini mult mai îndepărtate şi mai complexe decât bănuim – dificil de identificat uneori, de ierarhizat şi de interpretat. Una dintre cele mai aprige controverse în care s-au angajat, de-a lungul timpului, cele două comunități privea, de exemplu, ordinea cronologică a apariției şi cristalizării lor, de tranşarea acestei dispute depinzând nu numai ascendentul unuia sau al altuia dintre lideri, ci şi o serie de aspecte de ordin pur patrimonial. Opiniile exegeților sunt ele însele împărțite în această privință. Orhan Türkdoğan[7] respinge ideea că ordinul *Bektaşî* este posterior formulei *Alevî*, concedând, în schimb, că structura sa mai elaborată se datorează intervenției discrete şi mai degrabă târzii a autorităților otomane, care urmăreau să ofere, astfel, o alternativă *soft* la ethosul sumbru, revendicativ al nomazilor şi ex-nomazilor şi să o opună sistematic, ba chiar să o substituie progresiv acestuia. Sociologul turc nu uită să remarce că ordinul însuşi s-a grefat, inițial, pe paradigma spirituală turcmenă însă, ca urmare a infiltrărilor safavide din secolul al XVI-lea, a fost puternic marcat de elemente şiite, care au sfârşit prin a-i modifica profilul şi orientarea. Mai mult, potrivit viziunii sale, formula *Alevî* – sau, după numele său istoric, *Kızılbaş* – nu este

altceva decât identitatea pervertită a confreriei originare *Bektaşî*, supusă unui intens proces de politizare, ca urmare a contactelor cu şiismul iranian. Acest produs de sinteză – inițial, mişcare mistică în sensul veritabil al cuvântului –, şi-a pierdut trăsăturile şi inocența primare, rămânând subiect de dispută până în zilele noastre.

Totuşi, în mod mai mult sau mai puțin voalat, cei mai mulți exegeți se pronunță pentru anterioritatea opțiunii de masă (*Alevî*) asupra celei congregaționale (*Bektaşî*). Este oarecum acceptat faptul că la baza curentului de care vorbim s-a aflat, aşa cum anticipam mai sus, paradigma culturală turcmenă[8], trecută prin filtrul superficial al islamului:

> Nu este vorba de un islam şiit, ci mai degrabă de o concepție religioasă turcmenă, care a fost sufizată şi şiitizată de propaganda safavidă. Mai târziu, fără îndoială din secolul al XVI-lea şi din epoca lui Balım Sultan, în anumite regiuni, în special în Anatolia, această religie, a cărei origine nici măcar nu era musulmană, dar pe care propaganda safavidă o poleise cu un lustru islamic şiit, a fost organizată în *tarîkat* prin grija dervişilor *Bektaşî* care au fost, probabil, la origine, instrumentul guvernului otoman.[9]

Conținutul riguros al moştenirii turcmene rămâne în mare măsură incert, definirea sa fiind mai degrabă rodul reconstituirii şi al conjecturilor decât al unei cercetări aplicate – improbabilă, din păcate, în actualele condiții documentare. Intruziunile ideologice şi abordările impresioniste, patetice care caracterizează adeseori demersurile analitice ale autorilor turci – mulți dintre ei, implicați afectiv şi, în plus, lipsiți de o pregătire teoretică corespunzătoare – constituie, pe de altă parte, factori perturbatori imposibil de neglijat în caracterizarea fenomenului, intens speculat politic, azi ca şi ieri. Pe această filieră au fost, de altfel, introduse în circulație o sumedenie de informații false sau deformate, care au sporit starea de confuzie şi, nu de puține ori, au stârnit aşteptări nelegitime în rândul marii mase a adepților. Aceştia au rămas blocați, la rândul lor, într-o încrâncenare neproductivă, îndreptată împotriva structurilor de autoritate ale

statului turc, privit ca moştenitor de drept al Imperiului otoman – inamic ireductibil al ex-nomazilor transformaţi în sectanţi frenetici şi dezinhibaţi.

Viziunea de mai sus, cât se poate de plauzibilă, îşi găseşte confirmarea într-o serie de documente administrative otomane, cum ar fi registrele de recensământ din anii 1476, 1483 şi 1500, privitoare la provincia Karaman, la care ne-am referit deja. Acestea demonstrează fără echivoc că în vremea sultanilor Mehmet II şi Bâyezît II, cea mai mare parte a *Bektaşî*-ilor trăiau încă în comunităţi tribale[10]; fidelitatea faţă de liderii lor spirituali, căror le reveneau atribuţii complexe la nivelul comunităţii, era în primul rând o fidelitate de tip tradiţional, după cum de tip tradiţional erau şi fidelităţile intra- şi intercomunitare, ale căror particularităţi se menţin până în zilele noastre. S-ar putea spune, aşadar, că, în felul lor limitat şi partizan, marcat de traumele unei istorii potrivnice, comunităţile *Alevî* au, de fapt, dreptate atunci când îşi susţin cu îndârjire primatul în raport cu structura de tip conventual, chiar dacă discuţiile asupra acestui aspect comportă nenumărate nuanţe. Din rândurile acestor comunităţi cu o foarte vie memorie tribală aveau să se recruteze, în secolul al XV-lea, adepţii extremişti ai lui Haydar – aşa-numiţii *Kızılbaş* – şi, apoi, ai safavizilor. Fidelii lui Hâcı Bektaş, mai moderaţi şi mai conciliaţi în relaţia cu autorităţile, proveneau, poate, iniţial, din rândul acelor clanuri şi triburi care acceptaseră să colaboreze cu otomanii, deci cu puterea politică, transformându-se în confrerie mistică regulată, cu un statut social bine definit şi cu ierarhii (aparent) transparente. Speculând puţin, deşi nu fără oarecare temei, am putea spune că acest proces a fost facilitat de faptul că Hâcı Bektaş însuşi, împreună cu cei – mulţi, puţini, este imposibil s-o spunem – care-l însoţeau erau nişte „venetici", fără o viziune prea limpede asupra viitorului, în momentul când au pus bazele unui nou trib. Spre deosebire de formaţiunile tribale mari, cu un anumit prestigiu şi un loc bine determinat în ierarhiile implicite, fondatorii acestui trib nu împărtăşeau aceeaşi memorie istorică sau culturală, nu aveau de

apărat nici un fel de prestigiu; lipsiți de determinările şi de resentimentele trecutului, ei îşi gestionau doar prezentul şi puneau, vag, bazele unui viitor care, în circumstanțele date, nu interesa (încă) prea mult. Relația lor cu otomanii abia se contura, într-o perioadă în care dinastia otomană însăşi se afla încă în faza de tatonare, de „acumulare".

Otomanii, la rândul lor, au intuit, probabil, avantajele unei asemenea colaborări, oferindu-şi sprijinul şi tutela – esențiale pentru consolidarea acestei comunități incipiente, lipsite de infrastructuri şi bază economică. Aşa cum par s-o indice din ce în ce mai multe date, relația lor primară cu comunitatea *Bektaşî* (încă trib, pe atunci?) îmbrăca o mare varietate de forme. Necunoscutele persistă însă, căci pare legitim să ne întrebăm de ce structura tribală *Bektaşî* – devenită, ulterior, comunitate confesională – n-a fost „înghițită" de cea otomană – mai puternică, mai bine plasată politic, aflată în plină expansiune. Probabil că tentativele de acest gen s-au precizat abia mai târziu, pe fondul consolidării puterii otomane şi al inițiativelor sale de centralizare, de eliminare a formulelor concurente. Amenințat cu disoluția, cu anihilarea – pericol sporit de prezența sa foarte vizibilă în acele zone ale Anatoliei occidentale care corespundeau ariei inițiale de expansiune a otomanilor –, tribul *Bektaşlu* a optat, prin liderii săi, pentru o mutație dureroasă, renunțând la statutul tribal, cu evidente implicații politice, în favoarea celui congregațional[11]; din *Bektaşlu* a devenit *Bektaşî*[12]. Această decizie, care antrena renunțări şi reconversii multiple, n-a fost însă pe placul întregii comunități, din ce în ce mai iritată de aroganța otomanilor, ceea ce a condus la disensiuni interne şi, în cele din urmă, la scindare. Unele clanuri (subgrupuri tribale) au optat pentru colaborare, altele pentru rezistență, politică şi culturală. Cele din urmă s-au întâlnit, în această alegere, cu structuri turcmene de tradiție – triburi şi clanuri – care luptaseră, dintru început, pentru independență şi autarcie, fără a dobândi însă simpatia ori acceptarea lor târzie; din rândul acestor contestatari neconsolați s-au ivit grupurile şi

subgrupurile cunoscute astăzi sub numele de *Alevî* şi desemnate, în epoca otomană, printr-o sinecdocă abuzivă, drept *Kızılbaş*:

> Aşadar dacă, aşa cum par să existe anumite temeiuri să credem, (ordinul) *Bektaşi* reprezintă o grupare tribală originară aflată sub conducerea unui şef cu puteri temporale şi spirituale, este probabil că *çelebi* îl reprezintă pe şeful originar al tribului, care a fost înlăturat de organizaţia de dervişi celibatari supraimpusă, în care succesiunea este „apostolică". Şeicii sau acei *baba* ereditari consacraţi de el îi reprezintă, la rândul lor, pe şefii subtriburilor sau ai triburilor afiliate; în calitatea lor ereditară, ei trebuie să fie în mod necesar căsătoriţi, iar aceasta este principala distincţie dintre ei şi dervişii îndeobşte celibatari ai celeilalte ramuri.[13]

„Separarea apelor" a dobândit contururi mai nete după cucerirea Constantinopolului, care a determinat o reaşezare a întregii vieţi social-politice a imperiului şi, mai ales, a capitalei, un control mai riguros al grupurilor confesionale de cele mai diverse extracţii, inclusiv al celor de orientare *Kalenderî* sau *Haydarî*, al căror stil de viaţă tradiţional devenea din ce în ce mai problematic. Succesul notabil al acestora din urmă în rândul marii mase a populaţiei, şi îndeosebi al nomazilor, simpatiile şi complicităţile lor reciproce nu sunt greu de înţeles: în virtutea modului de viaţă itinerant, supus capriciilor naturale şi fundamental opus inerţiilor sociale cu care, vrând-nevrând, intrau în contact, exponenţii acestor orientări erau mai flexibili şi mai toleranţi faţă de „slăbiciunile" structurale ale comunităţilor tradiţionale. Date fiind aspiraţiile noii societăţi otomane, care tindea acum către stabilitatea şi echilibrul maturităţii, ordinele amintite începeau să-şi piardă aura şi, oarecum, îndreptăţirea de odinioară; viaţa lor se schimba încet, ireversibil, la fel ca cea a întregii societăţi, antrenând mutaţii radicale de mentalitate, precum şi previzibile crize de identitate.

Se poate aprecia, din perspectiva timpului, că Imperiul otoman a moştenit şi, mai ales, a perpetuat vechile rivalităţi tribale, care opuneau diverse populaţii turcice din Asia Centrală,

dar şi din Anatolia selgiukidă, oferindu-le noi motivații, prin rafinarea unui sistem politic preferențial, fundamental clientelar. O anumită versatilitate, derivată dintr-o criză de prestigiu prelungită, submina în permanență alianțele şi dinamita relațiile fragile dintre grupările incluse – adeseori pe cale violentă – în structura sa. Valurile succesive în care s-a produs, până târziu, migrația populațiilor turcice către Anatolia au alimentat dezechilibrele şi au relativizat adeseori la extrem relația dintre centru şi periferie, în condițiile unui teritoriu vast, a cărui administrare solicita resurse uriaşe. Departe de a se reduce, fracturile şi tensiunile incipiente aveau să se agraveze în timp, conducând nu atât la explozia, cât la implozia unui imperiu în care, practic, principalele componente ale mecanismului social funcționau pe principii antagonice.

Din secolul al XVI-lea s-au înregistrat schimbări dramatice la nivelul diverselor curente care coexistau deja printre *Bektaşî*-i şi care au sfârşit prin a asimila o serie întreagă de elemente specifice şiismului duodeciman din Iranul safavid; acestea au contribuit, probabil, la fixarea unor idei care pluteau, cumva, în aer încă din secolele anterioare, datorită activităților misionare desfăşurate de indivizi sau grupuri cu simpatii şiite, şi la sinteza dogmatică care avea să caracterizeze ordinul mistic propriu-zis, începând cu cea de-a doua perioadă a existenței sale. Ramura congregațională a curentului *Bektaşî*, cunoscută până acum mai degrabă prin practici devoționale moderate şi prin relații amiabile cu statul, avea să fie puternic remodelată, în urma asalturilor repetate ale *Kızılbaş*-ilor, optând pentru o ideologie ale cărei implicații politice urmau să-i modifice destinul istoric.

„Ortodocşi" şi „heterodocşi": disociere dogmatică sau culturală?

Comunitățile heterodoxe cu simpatii alide s-au numărat întotdeauna printre factorii majori de instabilitate din societatea turcă, dar este evident că diferențele de ordin religios care le

separă de majoritățile sunnite sunt departe de a explica întru totul iritarea, autismul crispat care caracterizează raporturile bilaterale – deopotrivă istorice şi contemporane. Analiza mişcărilor insurecționale sau subversive în care s-au implicat, în diverse epoci, sectanții *Alevî* indică limpede faptul că deosebirile dogmatice constituiau nu atât cauza profundă, cât pretextul declanşării unor acțiuni ostile, antisociale şi antistatale; ele disimulau, de fapt, frustrări şi orgolii ancestrale, mai mult sau mai puțin abil mascate, cu o evidentă dimensiune economică, dar cu o nu mai puțin însemnată componentă politică.

Sub aspect dogmatic, grupările amintite, la fel ca şi altele cu profil similar, ar putea fi definite, succint, ca „eretice", dacă vocabula „erezie", cu întreaga încărcătură de vinovăție ireductibilă care o însoțeşte în alte tradiții religioase, n-ar fi mai degrabă improprie în context islamic; se vorbeşte prudent, eufemistic, despre „inovații inoportune", „vinovate", „blamabile" (ar. *bid'a*), despre „abateri de la dreapta cale" (ar. *ilhâd*) care antrenează un mod de acțiune ce nu va întârzia să-şi vădească implicațiile primejdioase şi să determine consecințe nefaste pentru inițiatorii ori susținătorii lor. Dincolo de opțiunile doctrinare „neinspirate" şi de natura propriilor acte, aceştia din urmă nu pot fi însă excomunicați la modul absolut, inatacabil, în absența unei autorități care să-şi asume calitatea de instanță „ortodoxă", unanim acceptată. Aceasta nu înseamnă nicidecum că, în practică, ei nu sunt repudiați, ba chiar puşi la stâlpul infamiei şi, în funcție de gradul de încrâncenare al epocii, supuşi celor mai teribile încercări de către teologii cu vocație strict canonică. Susținătorii legitimității sunnite se prevalează adeseori de „tradiții" de tip *hadît* pentru a-şi argumenta şi consolida poziția dogmatică. (Acelaşi tip de demers caracterizează însă şi atitudinea altor grupări, cu pretenții opuse, astfel încât, nu de puține ori, în ardoarea unei dispute care pare perpetuă, sunt invocate, fără prea mari scrupule, false aserțiuni profetice; apocrifele de acest gen proliferează în voie, inclusiv

în zonele turcofone.) De pildă, Profetul este creditat cu următoarea afirmație:

> Oricine aduce religiei noastre o noutate (*bid'a*) care nu-şi are originea în ea trebuie respins.[14]

Într-una din compilațiile după cele „40 de *hadîṯ*", realizată de celebrul an-Nawawî (1233-1278), Profetului i se atribuie următoarea recomandare:

> Vă recomand să-l adorați pe Dumnezeu (exaltate fie gloria şi puterea Sa!), să-l ascultați pe conducătorul vostru şi să vă supuneți lui, chiar dacă *emîr*-ul vostru este un sclav. Desigur, aceia dintre voi care vor trăi, vor vedea grave neînțelegeri. Se cade, aşadar, să urmați modul meu de-a fi şi pe cel al califilor fireşti, călăuziți (de Dumnezeu). Străduiți-vă întru acestea din toate puterile voastre şi păziți-vă de noutăți religioase, căci orice inovație este rătăcire.[15]

Aceeaşi condamnare fermă a inovației la nivel de credință se desprinde şi dintr-o „spusă" a lui Muhammad:

> Cei care se dedau la inovații (religioase) sunt câini între oameni.[16]

Simpla raportare la deviaționismul dogmatic şi la conținuturile atribuite acestei noțiuni de autoritățile otomane în diverse epoci nu pare însă suficientă pentru a explica în chip satisfăcător marginalizarea sau chiar expulzarea socială a grupurilor „impure" confesional, cu atât mai mult cu cât Asia Mică beneficia de un prețios capital de toleranță şi de predispoziții sincretice încă din perioada preotomană. Nu este însă mai puțin adevărat că, începând din secolul al XVI-lea, pe fondul amenințării reprezentate de ascensiunea statului safavid iranian şi de formula sa teocratică, otomanii şi-au accentuat politica de eradicare a grupărilor heterodoxe, folosind religia oficială, sunnită, ca pe un instrument statal cu rol centralizator şi unificator. În acest context, s-a declanşat o amplă acțiune de recenzare şi punere sub control (inclusiv prin iscoade strecurate în comunitățile suspecte) a turbulentelor grupuri de *Kızılbaş*-i din Anatolia. În documentele oficiale şi mai ales în „condicile de afaceri importante" (*mühimme*), membrii acestor comunități

erau numiți „tâlhari, rebeli" (*eşkıya*), „eretici" (*mülhit* / *zındık*) sau „dezertori" (*râfızî*[17]); ei erau percepuți, prin urmare, deopotrivă ca anarhişti, provocatori de dezordine (tâlhari), şi ca eretici, populația majoritară fiind încurajată să-i spioneze şi să-i denunțe fără ezitare, săvârşind, astfel, un act nu numai licit din perspectiva moralei religioase, ci şi demn de elogii. Nu este lipsit de interes, pentru abordarea pragmatică care definea, în asemenea cazuri, statul otoman, faptul că, în condicile de tip *mühimme*, „erezia" (*ilhâd*) era asimilată cu sedițiunea, cu actul de rebeliune (*şerr ü fesat*); în virtutea acestei asimilări, ordinele imperiale de neutralizare a *Kızılbaş*-ilor erau frapant de asemănătoare cu cele care-i vizau pe rebelii *Celâlî*[18]. După cum era şi firesc, acest semnal oficial a declanşat un val de delațiuni, pe fondul panicii provocate de confruntările cu safavizii[19], precum şi al atitudinii dure, intransigente adoptate de sultanul Selîm I (1512-1520) față de această categorie de supuşi[20]. Adepții *Kızılbaş* (bărbați, în cele mai multe cazuri) erau suspectați – sau, mai grav, acuzați – de cele mai abominabile acte: magie şi vrăjitorie, adunări nocturne însoțite de orgii sexuale, comploturi la adresa comunității sunnite, lectură sau posesie de cărți „eretice", nefrecventarea moscheii, insulte grave la adresa teologilor (*'ulemâ'*), activități secrete în favoarea safavizilor etc. În multe cazuri, aveau să cadă pradă denunțurilor vecini, rivali într-o branşă profesională ori alta, membri incomozi ai aceleiaşi familii; aceştia erau condamnați de tribunalele canonice după o judecată sumară şi lipsiți, practic, de şansa de a se disculpa.

Ignorând revoltele repetate şi agravarea progresivă a climatului intern, autoritățile otomane n-au manifestat nici un fel de preocupare pentru atenuarea sentimentului de disconfort al populației nemulțumite, pentru curmarea abuzurilor săvârşite de funcționarii corupți şi, mai ales, pentru revigorarea economică a zonelor măcinate de conflicte şi sărăcie endemică, unde erezia, ca formă de revoltă antistatală, era la ea acasă. Pe măsura consolidării noii structuri de putere, o parte a şefilor de triburi

(*boy beyleri*) – a căror autoritate era esențială pentru validitatea vechiului mod de organizare al comunităților turcmene – au fost şi ei atraşi în orbita intereselor otomane, prin asimilarea în sistemul timariot. Statutul ambiguu şi, în cele din urmă, instrumentalizarea lor, îi determinau pe aceştia să exercite presiuni constante asupra celor administrați, prin forme din ce în ce mai rafinate de taxe şi amenzi, spre a-şi suplimenta veniturile şi a face, astfel, față standardului de viață reclamat de noul lor statut social. Incertitudinea cu care se confruntau în raporturile cu autoritățile otomane şi lipsa perspectivelor submina temelia morală a societăților tribale în curs de destrămare, astfel încât şefii de triburi deveneau, treptat, ei înşişi coruptibili, deschişi compromisurilor, stimulând, prin această atitudine, înclinația către revoltă a propriilor subiecți[21].

O opoziție mereu actuală: sedentari şi nomazi

Natura conflictului dintre *Kızılbaş*-i şi otomani este, aşadar, mai profundă decât am fi tentați să credem şi, oarecum, mascată de evoluțiile înşelătoare de mai târziu. Acest conflict, de dată foarte veche, moştenit de la selgiukizi şi amplificat de noua formulă de putere, n-a încetat să se adâncească în timp şi să dobândească forme paroxistice, greu controlabile pentru ambele părți. El avea să se cristalizeze într-un fel de opoziție între „otomanitatea" imperială şi centralizatoare şi o anumită „turcitate" anatoliană tradițională, adesea tribală, refractară oricăror tendințe coagulante şi presiuni centripete[22]. Simplificând foarte mult, se poate vorbi, prin urmare, de un conflict mai general între stilul de viață, mentalitatea şi aspirațiile caracteristice civilizațiilor sedentare – aşa cum erau civilizația selgiukizilor anatolieni şi, mai târziu, cea otomană – şi stilul de viață şi ethosul nomad – caracteristice triburilor turcmene stabilite, în diverse etape istorice, în Asia Mică. După cum a demonstrat-o Faruk Sümer[23], comunitățile oguze din Transoxiana erau parțial sedentare, parțial nomade – chiar dacă nomadismul, adaptat

condițiilor climatice, era mult mai răspândit – şi familiarizate, în diverse grade, cu aspectele definitorii ale civilizației citadine. Chiar în condițiile conviețuirii în acelaşi spațiu geografic şi cultural – ne referim la Asia Centrală –, tensiunile dintre sedentari şi nomazi erau nelipsite, alimentate de interese, preocupări şi viziuni divergente asupra realității. Percepția diferită asupra islamului în interiorul comunităților oguze stabilite mai târziu în Asia Mică îşi avea rădăcinile tot în aceste sensibile nuanțe „stilistice", care le opuneau încă din perioada central-asiatică. Reperele vieții cotidiene şi valorile turcilor sedentari, alfabetizați, înzestrați cu un oarecare nivel de cunoaştere, când nu chiar de cultură, coincideau rareori, şi mai ales în puncte neesențiale, cu cele ale turcilor nomazi, care trăiau în comunități tribale şi care nu cunoscuseră niciodată, ba chiar disprețuiau rigorile culturii scrise şi implicațiile sale. Raportarea la islam, dominată de comuniunea extatică, era profund modelată, în cazul celor din urmă, de vechi practici şamanice – mult mai familiare şi mai accesibile decât exigențele religiei islamice în formula sa strict canonică, destinată cu predilecție societăților stabile. Credința lor, superficială şi intuitivă, dar nu mai puțin sinceră, cu accente fervente, avea să dobândească un caracter sincretic tot mai pronunțat, pe măsura migrației spre Anatolia şi a contactului cu alte credințe şi practici religioase. Ne putem lesne imagina cum a decurs această migrație care, în cazul unor triburi, s-a produs pe parcursul mai multor generații. Ea nu a antrenat, inițial, modificări majore în stilul de viață tradițional al nomazilor – marcat de pastoralism şi de activități războinice cu obiective imediate. Dimpotrivă, date fiind condițiile de viață precare pe care le presupunea, ea a fost traumatică mai ales pentru grupurile de populație sedentare, obligate de împrejurări (de pildă, de invaziile mongole) să revină – în principiu, pentru perioade limitate – la o existență de care se detaşaseră nu numai formal, ci şi mental.

Odată aceste grupuri ajunse în Anatolia, care le-a oferit un prețios azil, datele problemei s-au modificat radical. Foştii

sedentari şi-au redobândit – probabil, cu un sentiment de gratitudine şi uşurare – reflexele cotidiene şi s-au integrat relativ uşor în mediul citadin ori semi-citadin, sub oblăduirea atentă a suveranilor selgiukizi, în vreme ce nomazii au început să se confrunte cu dificultăți de adaptare și cu restricții din ce în ce mai frustrante. Regimul pământului în perioada selgiukidă – ca și în cea otomană, mai târziu – se opunea intereselor lor vitale, de vreme ce toate teritoriile cucerite intrau în proprietatea statului, care le concesiona ulterior, fără posibilitatea transmiterii ereditare; turcmenii (oguzii islamizați) beneficiau de dreptul de folosință colectivă asupra unor pământuri, plătind în schimb un impozit anual. La începutul secolului al XIII-lea, presiunea mongolă avea să determine o deplasare din ce în ce mai masivă a turcmenilor spre vestul Anatoliei, pământurile devenind insuficiente în condițiile unei asemenea concentrări demografice. Situația avea să se agraveze şi mai mult după ocuparea Anatoliei de către armatele mongole, dobândind apoi dimensiuni noi după cristalizarea statului otoman, ale cărui priorități erau, evident, radical diferite de cele ale nomazilor. Pe măsura sporirii densității populației, spațiile de păşunat se restrângeau în favoarea exploatărilor agricole care, folosite cu chibzuință, puteau asigura supraviețuirea unui număr mai mare de persoane decât păstoritul și care aduceau, în plus, venituri regulate statului. În plus, Bithynia – focarul de expansiune şi leagănul inițial al otomanilor, ei înşişi ex-nomazi –, era mai degrabă favorabilă agriculturii decât păstoritului, sub raport climatic.

În condițiile unor asemenea evoluții, răscoalele nomazilor (precum mișcarea *Babaî* din 1239-1240) sunt departe de a surprinde. Mai mult, nu surprind nici conflictele, din ce în ce mai frecvente și mai violente, dintre turcii sedentari – cultivatori ai pământului – şi turcii nomazi sau semi-nomazi – crescători de animale care, pentru a-şi satisface nevoile specifice, aduceau adeseori prejudicii culturilor agricole. Deplasările sezoniere ale nomazilor, pe suprafețe și în grupuri mari, produceau, și ele, dereglări nedorite în viața populației stabile. Li se adăugau

incursiunile lor periodice în oraşe şi sate, destinate procurării acelor produse alimentare sau bunuri manufacturate pe care economia nomadă nu era în măsură să le asigure; acestea nu făceau decât să amplifice exasperarea şi nemulţumirea sedentarilor. Astfel şi-a făcut apariţia o adversitate din ce în ce mai profundă între turcmenii nomazi şi populaţia stabilă din aşezările sedentare, de etnie turcă, dar nu numai. Atât turcii sedentari (îndeosebi, cei din mediul citadin), cât şi autorităţile manifestau un dispreţ nemărginit faţă de turcmeni, numiţi, în diverse documente, *Etrâk bî-idrâk*, „turci fără discernământ, fără minte, proşti", *Etrâk-ı mütegallibe*, „turci tiranici", *Etrâk-ı nâ-bâk* / *nâ-pâk*, „turci necuraţi, murdari, împuţiţi", *Etrâk-ı hâricî* / *havâric*[24], „turci secesionişti", în sensul de „rebeli". Deloc mai prejos, aceştia din urmă îi numeau pe sedentari *yatuk*, „leneşi, trândavi", aşa cum făceau odinioară şi nomazii din Asia Centrală când se raportau la populaţia stabilă.

Otomanii au preluat de la selgiukizi tensiuni sociale şi religioase ireductibile, pe care propriul lor mod de acţiune politică n-a făcut decât să le perpetueze şi să le amplifice. Osmân, fondatorul eponim al dinastiei, a pus bazele unui trib (*Osmânlı*) care-i grupa pe adepţii săi nomazi, ale căror interese le şi reprezenta, de fapt, iniţial. Extrem de flexibilă, această structură s-a lărgit mereu, prin cooptarea unor ex-nomazi sau agricultori ruinaţi de administraţia bizantină ori de formele concurenţiale turceşti, renunţând la identitatea nomadă. Procesul desprinderii de puterea şi obligaţiile tribale, precum şi de etica nomadă s-a accentuat în vremea fiului lui Osmân, Orhân, ai cărui supuşi erau în mare măsură sedentari, cu origini etnice şi orientări religioase diverse. Odată cu expansiunea noii structuri statale, s-a produs o reaşezare a tuturor compartimentelor administrative, puse în slujba stabilităţii şi a intereselor populaţiei majoritare. Or, nomazii, cu stilul lor imprevizibil de viaţă şi cu accesele lor intolerabile de independenţă reprezentau o sursă majoră de instabilitate, care se cerea amendată prin măsuri energice. Un prim pas în acest sens a fost consolidarea

statutului lor de supuşi, printr-un sistem adecvat de taxe şi prin proceduri de înregistrare mai drastice, asemănătore cu cele aplicate agricultorilor.

Din secolul al XV-lea a sporit considerabil numărul de „coduri de legi" (*kânûnnâme*[25]) care reglementau sistemul de taxe, inclusiv pe cele percepute de la nomazi. Nomazii erau înscrişi în registrele cadastrale pe triburi, iar în cadrul triburilor, pe subtriburi sau pe clanuri, şi nu potrivit domiciliului stabil – irelevant, în acest caz –, aşa cum se proceda cu populaţia stabilă. Veriga de legătură între autorităţi şi subiecţii nomazi o reprezentau şefii de triburi, a căror autoritate era imposibil de ignorat, atât la nivel central, cât şi local. Documentele de acest tip debutau cu o definiţie şi o descriere tipologică a nomadului – numit, generic, *yörük* / *yürük* şi opus agricultorului sedentar. Complicarea progresivă a sistemului de taxe, cuantumul crescând al acestora, conotaţiile lor restrictive şi, adeseori, pauperizante erau, fără îndoială, destinate să descurajeze modul de viaţă nomad şi să-i restrângă, în timp, aria de influenţă. Taxarea unui nomad se producea, în principiu, în trei moduri: pe cireadă sau turmă, pe produsele acesteia şi pe mâna de lucru[26]. Printre taxele, în natură sau bani, percepute de otomani de la această categorie de subiecţi figurau „taxa pe ovine" (*resm-i ganem*) – cu varianta *resm-i kara*[27], desemnând taxa modică percepută de la cei mai săraci –, „taxa pe staul" (*resm-i ağıl*) – percepută când oile se aflau concentrate în tabără –, „taxa pe păşunat" (*resm-i yaylak*) – aplicată în provinciile din centrul şi estul Anatoliei, pentru orice abatere mai mare de trei nopţi de la rutele de deplasare prestabilite –, „taxa de iernat" (*resm-i kışlak*) – percepută la revenirea de pe platourile montane, de la nomazii care iernau în alte zone decât cele alocate –, „taxa pe islaz" (*resm-i otlak*) – care servea la îngrădirea nomazilor în zonele de păşunat tradiţionale etc. Valoarea acestor taxe era, desigur, variabilă de la o epocă la alta.

Supuse unui val de presiuni, de natură economică, dar şi politică şi socială, comunităţile nomade au sfârşit prin a se

sedentariza treptat, optând pentru îndeletniciri specifice noului lor mod de viață: agricultură pe suprafețe mai mult sau mai puțin întinse, legumicultură, apicultură. O parte dintre ele – numite *konar-göçer* sau *yarı-göçebe*, „semi-nomade" – s-au orientat către semi-nomadismul de tip *kışlak* / *yaylak*, „iernat / vărat". Pentru această ultimă categorie – destul de însemnată până la începutul secolului al XX-lea –, viața în cort se rezuma la perioada de vară, chiar dacă, de cele mai multe ori, nu mai implica deplasări propriu-zise cu turmele, către platourile montane. Deşi înfățişarea lor era foarte puțin diferită de cea a altor categorii de populație rurală, exponenții acestor grupuri continuau să se definească ca *yörük* / *yürük*, în amintirea vremurilor eroice şi nu mai puțin idilice ale începuturilor anatoliene. De altfel, îşi asumau această identitate şi în fața autorităților ori a celorlalte clase ale populației care, la rândul lor, continuau să şi-i reprezinte la modul tradițional, păstrând aceeaşi rezervă în relațiile cu ei. Comunitățile cu ascendență nomadă sau semi-nomadă – numite, după zonă, *Türkmen*, *Yörük*, *Göçer*, *Yaylacı* – sunt şi astăzi relativ numeroase în Turcia, îndeosebi în Anatolia orientală, în anumite zone de pe țărmurile Mării Mediterane, Mării Egee şi Mării Negre, precum şi în Anatolia occidentală. Ele îşi continuă stilul de viață, strâns legat de forma de organizare tribală, şi îşi mențin, în mare măsură, ocupațiile tradiționale legate de creşterea animalelor, cu atât mai mult cu cât regiunile în care locuiesc sunt propice unor asemenea îndeletniciri.

Trebuie să remarcăm, totodată, că nu toate triburile turcmene s-au vădit la fel de flexibile: dacă unele dintre ele au acceptat să colaboreze cu otomanii, încercând să profite de împrejurări fără pierderi majore, altele au rămas profund rebele, implicate în conflicte permanente cu dinastia învingătoare. Mai mult, s-au asociat adeseori cu adversarii acesteia, cazul cel mai notoriu fiind cel al susținerii dinastiei safavide din Iran. Prin urmare, în cazul grupurilor la care ne referim, aspectul heterodox al convingerilor religioase nu constituia decât una

dintre componentele unei identităţi culturale cu nenumărate determinări şi implicaţii. (De altfel, islamul heterodox nu se limita doar la comunităţile nomade sau semi-nomade; el putea fi remarcat şi în unele sate sau târguri, ba chiar în oraşele anatoliene, ca să nu mai vorbim de capitala imperială. Este adevărat însă că era mai răspândit în aşezările nomade sau ex-nomade, a căror cultură păstra încă puternice accente tradiţionale şi care se aflau sub înrâurirea directă a foştilor lideri tribali, acum lideri spirituali – *baba* sau *dede* –, adepţi ai unui tip de discurs simplu, pregnant, care se adecva perfect fervorii lor religioase, deloc sofisticate.)

Lucrurile aveau să dobândească o turnură nouă la sfârşitul secolului al XV-lea, odată cu ascensiunea explozivă a safavizilor din Iran, ale căror acţiuni subversive au adâncit şi mai mult falia dintre diversele categorii şi subcategorii ale populaţiei anatoliene: nomazii / semi-nomazii şi sedentarii, citadinii şi non-citadinii, sunniţii şi non-sunniţii, cu variatele lor afilieri confesionale etc. Prezenţa şi sprijinul interesat al safavizilor au redeşteptat speranţele de independenţă ale triburilor turcmene[28], nemulţumite nu numai de stilul de viaţă care le era impus de otomani, ci şi de constrângerile economice, care le limitau drastic posibilităţile de afirmare. Influenţa, ba chiar fascinaţia exercitată de şahul Ismâ'îl, fondatorul dinastiei safavide, asupra acestei populaţii care, dincolo de orice evidenţă, refuza să-şi accepte înfrângerea istorică, erau atât de copleşitoare, încât absorbţia elementelor de cult şiite şi, implicit, remodelarea fizionomiei târzii a grupurilor supranumite, generic, *Kızılbaş* aveau să se petreacă pe nesimţite. Vădind incontestabile calităţi de lider, dar şi capacitate de pătrundere psihologică, acesta din urmă a reuşit să determine fuziunea vechii instituţii turcice a liderului religios – moştenită de la şamanism şi întemeiată pe ereditate –, cu instituţia *seyyidlik*[29], bazată pe descendenţa din califul 'Alî (clamată şi de Ismâ'îl), dând astfel naştere unei instituţii noi, de mare longevitate: cea a liderului spiritual (*dede*) de tip *Alevî*, numită *dedelik*. Prin urmare, legătura – care ne

pare, astăzi, indisociabilă –, dintre grupurile *Kızılbaş* şi califul ‘Alî, respectiv „casa” Profetului (*Ehl-i Beyt*), s-a conturat într-o etapă mai târzie, neconstituind un atribut originar al mişcării. Califul sau (pentru şiiți) imamul ‘Alî, creditat cu atribute divine, a fost plasat, printr-o serie de demersuri concertate ale liderilor, în centrul sistemului sincretic *Bektaşî* şi, mai ales, *Kızılbaş* (*Alevî*) care, în mod evident, nu derivă din formula nici unei secte islamice consacrate.

Multe dintre grupurile heterodoxe anatoliene înrudite cu ordinul *Bektaşî – Kızılbaş*, *Çepnî*, *Tahtacı*, *Nalcı*, *Tât*, *Yörük*, dar şi altele, mai puțin celebre, precum *Sıraç*, *Elçi*, *Abdâl*, *Kızıldeli*, *Talibî*, *Arapkirli* etc. – erau, prin urmare, apropiate de mediile turcmene şi, în ciuda diferendelor tradiționale dintre ele, reprezentau cultura turcică comună, moştenită din epoca prototurcă. Indiferent de evoluția lor ulterioară şi de soluțiile de supraviețuire alese, ele erau puternic marcate de memoria nomadismului şi de o neîncredere funciară în sistemul social şi ierarhic al societăților sedentare, în care au continuat să vadă, până târziu, un inamic redutabil. Structura şi aspirațiile lor reconfirmă supoziția că, înainte de a îmbrăca aspectul unei controverse confesionale, conflictul care le opunea autorităților centrale şi, în general, grupurilor cu *status* era un conflict de natură mai degrabă culturală.

Grupurile Kızılbaş: *sinecdoca ereziei şi coşmarul otomanilor*

Gruparea heterodoxă cel mai frecvent invocată în documente, dar şi cea mai controversată sub raport istoric rămâne cea a *Kızılbaş*-ilor (lit. „capetele roşii”), al căror nume se confundă, în Turcia, cu însăşi erezia – durabilă, profundă, de nezdruncinat. Acest apelativ privea, la origine, 7 triburi turcmene prospere, stabilite în stepele Anatoliei Centrale, în Munții Taurus şi pe platourile înalte ale Tokatului şi Sivasului[30], a căror evoluție a cunoscut mai multe etape, marcate adesea de

episoade dramatice şi, mai ales, de o confruntare neobosită cu statul otoman, pe care l-au subminat sistematic şi care, la rândul său, a depus eforturi susținute pentru a le discredita şi a le disloca[31].

Dacă în cazul altor triburi de prestigiu care asiguraseră, cândva, baza de masă a Imperiului selgiukid şi apoi a celui otoman incipient, istoria confruntării celor două tabere şi, în fond, mentalități trezea sentimentul unei iubiri trădate, în situația de față era vorba mai degrabă de o „dragoste imposibilă”[32]. Extremişti intransigenți, deşi nu neapărat prin vocație, orgolioşi şi independenți, disimulându-şi aspirațiile politico-sociale sub mantia unei credințe cu date particulare, *Kızılbaş*-ii şi-au asumat postura „calului troian” şi n-au încetat niciodată să viseze la o „altă țară” (identificată, la un moment dat, cu statul safavid). Departe de a fi nişte inocenți, ei erau o grupare militantă prin excelență. Nu trebuie să uităm însă că populația desemnată de documentele otomane în acest mod era, practic, diseminată pe spații foarte largi, ocupând atât zone compacte din centrul şi estul Anatoliei, cât şi zone din Iran[33], unde interfera cu populația indigenă, supranumită *Tât* sau *Tâjik*. Ea a jucat un rol fundamental în crearea statului safavid[34], cu care *Kızılbaş*-ii anatolieni au întreținut raporturi strânse şi pe care l-au alimentat constant cu trupe[35], ba chiar l-au sprijinit făţiş în disputele teritoriale cu Imperiul otoman[36], socotindu-l un exponent al propriilor interese. Statul teocratic safavid, adept al şiismului duodeciman – pe care l-a impus, de altfel, ca religie de stat în Iran – şi-a desfăşurat propaganda cu precădere printre țăranii şi nomazii anatolieni, mai puțin sensibili la doctrina sunnită oficială[37], dar dominați, în schimb, de reminiscențe ale ideologiei tribale, care le sporeau receptivitatea față de formula charismatică, paternalistă adoptată de Şahul Ismâ‘îl.

Utilizat, în unele regiuni ale Turciei, ca echivalent al termenului recent *Alevî*, „alid”, şi încărcat de amintirea confruntărilor istorice, având, pe de altă parte, conotații profund traumatice pentru populația sunnită majoritară, cuvântul *Kızılbaş* a

dobândit repede o accepțiune cvasi-esoterică, misterioasă, nu numai sub înrâurirea modului specific de manifestare al grupului astfel desemnat, ci şi, sau mai ales, sub influența propagandei otomane. El a devenit, practic, sinonim cu mai vechii termeni *râfızî*, *mülhit*, *zındık*, impunându-se ca vocabulă generică pentru „erezie" cu începere din secolul al XVI-lea. Cuvântul în discuție a ajuns să se refere, astfel, şi la alte triburi turcmene cu ideologie asemănătoare; unele dintre acestea şi-au menținut, în paralel, numele tradițional, inspirat de fondatorul eponim, de ocupația sau modul de viață predilect etc., ceea ce constituia o sursă constantă de confuzii denominative. Termenul modern *Alevî*, lipsit de orice balast istoric, este mai puțin conotat şi pare mai neutru, dacă nu chiar mai comod, dar este, pe de o parte, impropriu – având mai degrabă sensul de „descendent al califului 'Alî" – şi, pe de altă parte, mult prea general, deschizând posibilitatea altor confuzii terminologice – de exemplu, cu grupurile *'Alawî*[38] din Siria sau cu alte comunități definite, la modul general, prin formula *'Alî-Ilâhî*, „adoratoare ale lui 'Alî". Folosit din ce în ce mai frecvent din secolul al XIX-lea, acest termen se aplica mai multor grupări, foarte diverse la origine, al căror element de convergență îl constituia, în principal, cultul exacerbat consacrat califului 'Alî, dar care nu se limitau la acest unic aspect. Populația majoritară – sunnită de rit hanefit – le privea nediferențiat, ca pe niște grupuri aberante, periferice, sortite blamului şi excomunicării sociale. Or, cei care făceau obiectul acestui proces de asimilare – nu tocmai lipsit de îndreptățire, de vreme ce erau, cu toții, non-sunniți (singura nuanță importantă în această raportare dichotomică) –, erau mai degrabă dificil de calificat, în virtutea aspectului lor compozit – rod al unei ambiguități pe care multe dintre grupurile implicate o întrețineau cu bună ştiință. Cuvântul *Alevî* continuă să fie folosit şi astăzi, în Turcia, pentru a-i desemna pe vechii *Kızılbaş*-i, definiți ca „musulmani cu simpatii şiite", deşi şiiții propriu-zişi se dezic categoric de ei. Teritoriul amintit – la fel ca şi cele învecinate, de altfel –, a fost

dominat istoric de şiismul duodeciman (imamit), un rol hotărâtor în propagarea şi împământenirea acestuia revenindu-le, desigur, misionarilor safavizi, însă nu poate fi exclusă nici ipoteza infiltrării sale cu elemente ismailite, după distrugerea fortăreţei de la Alamût (actualul Irak) de către armatele mongole conduse de Hülegü (1256). Este de presupus însă că influenţa ismailită a fost mult mai puţin sistematică decât cea imamită.

Recapitulând, vom remarca certa conotaţie politică asociată apelativului *Kızılbaş* în perioada safavidă – conotaţie atenuată treptat în favoarea celei religioase (o religie angajată, însă), fără a fi însă complet ocultată:

> Mai întâi apelativ politic, acest termen a desemnat apoi, ca urmare a propagandei religioase a primilor safavizi, o anumită formă turcmenă de şiism, care, deşi se ralia cultului Celor 12 Imami, prezenta toate caracteristicile şiismului extremist, cu credinţa sa în *tecellî* – manifestarea lui Dumnezeu sub formă umană –, în *tenassuh* – metempsihoză sau, mai exact, credinţa în ransformarea şi multiplicitatea formelor –, şi printr-o hiperdevoţiune faţă de suveranul safavid, care nu este altceva decât reîncarnarea lui ‘Alî, el însuşi *mazhar*-ul lui Dumnezeu, adică manifestarea divinităţii sub formă umană. Mai târziu, dinastia safavidă va trebui să se epureze de aceste elemente proprii şiismului *Kızılbaş*, ca să ajungă la o religie mai bine adaptată mentalităţii iraniene.[39]

Fuad Köprülü[40] aprecia, pe bună dreptate, că evoluţia *Kızılbaş*-ilor şi amploarea legăturilor lor cu mediile turcmene nu pot fi corect evaluate fără o analiză temeinică a extensiunii fenomenului *bâtinî*[41] şi a formelor sale camuflate din mediul rural anatolian, cu deosebire din rândul turcmenilor nomazi – mediu care contrasta puternic cu cel urban, dominat cu autoritate de sunnismul hanefit, îndeosebi după cucerirea Constantinopolului şi consolidarea Imperiului otoman. Abdülbâki Gölpınarlı[42] remarca, pe de altă parte, cu deplin temei, că asocierea cuvântului / ideii de „roşu” cu ideea de „erezie” este de dată mult mai veche: atestată, cu acest sens, încă din epoca

sassanidă (224-651), când se referea la mazdeenii extremişti, vocabula apare şi într-o lucrare de tip ereziografic de la începutul secolului al XIV-lea, care examinează principalele curente esoterizante din Yemen, pentru a deveni apoi modalitatea cea mai răspândită de desemnare a safavizilor – care adoptaseră boneta roşie purtată de Haydar şi adepţii săi –, precum şi a alizilor anatolieni, care recunoşteau autoritatea dinastiei din Iran şi i se închinau[43]. Cuvântul încriminat avea, prin urmare, pentru cei care-l investeau cu valoare de apelativ, o conotaţie degradantă – el funcţiona ca un stigmat, aplicat fără nici un fel de nuanţe persoanelor care nu se conformau preceptelor religioase ale majorităţii şi a căror integritate morală trecea drept îndoielnică. Istoria radicalizării triburilor *Kızılbaş* a cunoscut, neîndoios, mai multe etape, suferind răsturnări spectaculoase şi transformări ireversibile după ascensiunea safavidă din veacul al XVI-lea. Acceptând miza unui joc de putere care avea să sfârşească în deziluzie şi trădare, *Kızılbaş*-ii s-au pomenit expulzaţi uneori către marginile indefinite ale imperiului, pierzându-şi, treptat, motivaţiile pur politice, dar continuând să-şi exercite cultul, departe de ochii vigilenţi ai autorităţilor imperiale. Astfel se explică, de pildă, prezenţa lor în Balcani, îndeosebi în Bulgaria, unde constituie, şi astăzi, o mică parte a populaţiei turcofone şi unde dispun de numeroase sanctuare moştenite din furtunoasa perioadă otomană. Principalul influx de sectanţi s-a produs aici în secolul al XVI-lea, graţie partizanilor Şahului Ismâ'îl deportaţi din provinciile orientale ale Asiei Mici, însă acest exod a fost, de fapt, anticipat de imigraţia *Kızılbaş*-ilor timpurii, ai căror descendenţi aveau să fie supuşi unei severe „safavizări" în timpul celei de-a doua mişcări de populaţie şi curând după aceea[44].

Alături de aceste comunităţi balcanice relativ modeste sub aspect numeric, descendente ale *Kızılbaş*-ilor sunt şi grupurile *Alevî* din Anatolia centrală şi orientală, cele din zona egeeană – cunoscută pentru numeroasele colonizări turcmene din perioada otomană –, precum şi cele reprezentate de şiiţii vorbitori

de turcă azeră din provincia nord-iraniană Azerbaidjan şi din actuala republică Azerbaidjan. Apelativul *Kızılbaş* se regăseşte însă şi în Afghanistan, unde este utilizat pentru desemnarea descendenţilor sedentarizaţi şi urbanizaţi ai turcmenilor instalaţi aici în perioada safavidă; ei constituie astăzi comunitatea duodecimană ortodoxă din oraşe precum Herât, Qandahâr şi Kâbul[45].

Grupurile Yörük: *„pribegia", ca mod de existenţă*

Printre comunităţile *Alevî* este adeseori menţionată o populaţie tradiţional nomadă, cunoscută sub numele de *Yörük*, care ocupă şi astăzi zonele de coastă ale Mării Marmara şi Mării Egee, precum şi estul, vestul şi centrul bazinului Mării Mediterane, dar care nu este atestată în epoca preotomană[46]. Numele său, mai degrabă vag, dacă nu chiar opac, derivă de la verbul *yörümek* / *yürümek*, „a merge / păşi / umbla", făcând, evident, aluzie la stilul de viaţă care o caracteriza în vremurile sale de glorie. Dacă ne-am ghida însă după accepţiunea strictă a acestui apelativ, am putea afirma că, de fapt, toate sau aproape toate colectivităţile anatoliene cu înclinaţii heterodoxe se defineau, cândva, prin această formulă. Termenul generic amintit, având sensul de „nomad", a ajuns să desemneze însă, după cum se poate observa, un grup anume – probabil, transtribal –, fără referiri precise la vechile identităţi tribale ori etnice ale celor care îl constituiau la origine, aşa cum se întâmplă în cazul altor comunităţi similare. În mod evident, vocabula *yörük*, compusă după acelaşi sistem de sufixare ca şi vocabula *yatuk*, având sensul de „trândav, sedentar", desemna, în sistemul tradiţional rigid al opoziţiilor tranşante şi al solidarităţilor exclusive, opusul categorial al acesteia din urmă; ea a fost adoptată, probabil, prin raportare la comunităţile stabile cu care triburile respective conviețuiau în acelaşi spaţiu geografic. Ducând în trecut o viaţă specifică grupurilor transhumante şi ocupându-se mai ales de creşterea animalelor, această populaţie s-a sedentarizat în mare

măsură astăzi, însuşindu-şi uneori profesii adecvate noului său statut, dar şi-a păstrat vechiul nume. Identitatea şi componenţa sa iniţiale rămân în continuare controversate, dar se poate bănui că era vorba de o varietate de triburi şi clanuri turcofone, diferite ca mărime şi importanţă, care nomadizau pe suprafeţe largi şi a căror amintire se mai păstrează astăzi în toponimia Asiei Mici:

> Termenul *yürük* n-a fost niciodată utilizat, de-a lungul istoriei otomane, decât în sens etimologic: dicţionarul lui Kaşgarî atestă, încă din secolul al XI-lea, verbul *yöri*, cu sensul de „a merge", din care derivă cuvântul *yörümek*, apoi *yörük* / *yürük*, „cei care merg". Dimpotrivă, dacă termenul *yürük* i-a putut desemna pe nomazi, în general, termenul *türkman* le-a fost rezervat doar nomazilor care trăiau pe teritoriul *hâss*-urilor, al domeniului imperial, indiferent de apartenenţa lor tribală din perioada pre-otomană şi fără referire la apartenenţa lor religioasă.[47]

Convertiţi relativ devreme la islam, în prima jumătate a secolului al X-lea – înainte de a ajunge, aşadar, în Asia Mică –, aceşti *Yörük* erau, ca şi alte triburi turcice, majoritar sunniţi, de rit hanefit. Cum s-a ajuns atunci la includerea lor – cel puţin parţială – în categoria repudiată a heterodocşilor? Probabil, printr-un simplu accident istoric: se presupune că, după reprimarea sângeroasă a răscoalelor orchestrate de grupările eretice anatoliene împotriva sultanilor Yavuz Selîm (1512-1520), Murât IV (1623-1640) şi Mahmût II (1808-1839), un număr însemnat de *Kızılbaş*-i (*Alevî*) s-au refugiat în mediul rural şi s-au declarat *Yörük*, din raţiuni de securitate; aspectul, tradiţiile, credinţele lor erau, însă, diferite de cele ale grupurilor nomade cărora le uzurpaseră identitatea. Astfel se explică, desigur, faptul că majoritatea comunităţilor *Alevî* nu angajează nici astăzi relaţii matrimoniale cu grupurile *Yörük*, pe care le percep în termeni de alteritate, chiar dacă profilul lor confesional este, în unele zone, similar[48]. Pe de altă parte, din anchetele de teren ale lui Orhan Türkdoğan se poate constata că există încă, în epoca contemporană, destui alizi care-şi declară apartenenţa la

grupurile *Yörük*[49], ceea ce subliniază caracterul deloc neobişnuit al diferenţelor confesionale constatate în cazul altor comunităţi tribale din Asia Mică. Este de presupus că, dată fiind varietatea grupurilor incluse în categoria *Yörük*, însuşi profilul lor religios era departe de a fi omogen la începuturi.

Grupurile Tahtacı: *„pădurenii", faţă cu erezia*

Printre comunităţile heterodoxe de esenţă tribală din Turcia otomană figurau şi aşa-numiţii *Tahtacı* (lit. „lemnarii") – grup cu un stil de viaţă destul de rudimentar, situat, chiar în epoca modernă, la periferia civilizaţiei. Ei sunt, probabil, descendenţii unuia dintre cele mai vechi şi mai numeroase triburi turcmene[50] stabilite cândva în Anatolia. Numit în vechime *Ağaçeri* (lit. „omul copacului") şi semnalat abia din secolul al XIII-lea, acest trib popula cu predilecţie zonele împădurite, greu accesibile, de pe versanţii Munţilor Taurus (tr. Toros) şi de pe ţărmurile Mării Mediterane, ale căror condiţii geografice şi climatice corespundeau mediului său de viaţă central-asiatic, şi beneficia de statutul de „trib al casei imperiale" (*hâss*), în schimbul serviciilor aduse statului otoman; acesta din urmă era, desigur, interesat de sedentarizarea sa. În ciuda poziţiei aparent privilegiate, a relativei stabilităţi economice cu care se asocia acest statut, tribul la care ne referim era perceput ca o permanentă ameninţare şi ca o certă sursă de dezordine; se socotea că anarhismul său instinctiv leza interesele generale şi ordinea socială, de unde supravegherea sa atentă[51]. Se apreciază că mai există astăzi circa trei milioane şi jumătate de *Tahtacı*, în aşezări din regiunile Izmir, Muğla, Aydın, Denizli, Çanakkale, Antalya, Adana, Mersin, Manisa, Kütahya, Balıkesir, Bandırma, Erdek etc. Priviţi în continuare cu neîncredere, dar şi cu un sentiment de superioritate de către populaţia majoritară – care se raportează adeseori ea însăşi la standarde economice minimale –, membrii acestei comunităţi se definesc prin existenţa precară, dificil de ameliorat radical prin îndeletnicirile

lor de bază – circumscrise domeniului forestier. Comunitatea se alcătuieşte din mai multe grupuri şi subgrupuri, clasificate potrivit centrelor de locuire. În regiunile din care provin, cuvântul *Tahtacı* evocă fără ambiguităţi înclinaţia heterodoxă, substituindu-se apelativelor de *Bektaşî* sau *Alevî*. Unele subgrupuri – precum cele din regiunile Çanakkale şi Balıkesir – au optat definitiv pentru viaţa sedentară, fără a renunţa la ocupaţiile tradiţionale.

Grupurile Çepnî: *prestigiul şi declinul tradiţiei oguze*

Una dintre grupările alide cu rădăcini foarte vechi la care se referă în mod constant cronicarii otomani este cea numită *Çepnî*. Aceasta descindea din numerosul şi, mai ales, influentul trib oguz eponim[52], care îşi plasa, parţial, originile în actualul Hurasân iranian şi care a imigrat în Anatolia la începutul secolului al XIII-lea, stabilindu-se cu predilecţie în regiunile limitrofe Mării Mediterane, Mării Egee şi Mării Negre. Turcmenii care aveau să-i confere Anatoliei fizionomia specifică secolului al XIV-lea proveneau din două grupuri distincte: vechiul conglomerat oguz din perioada selgiukidă şi valul de refugiaţi din secolul al XIII-lea, determinat de invaziile mongole; tribul *Çepnî* ilustra prima categorie, la fel ca şi alte grupări turcmene semnalate în Asia Mică în perioada premongolă, în vreme ce otomanii par să fi intrat mai curând în cea de-a doua categorie[53].

În epoca otomană, tribul *Çepnî* făcea şi el parte dintre triburile plătitoare de impozit ale casei imperiale, principala sa atribuţie fiind legată de transportul trupelor cu prilejul campaniilor militare. Trecută, treptat, la viaţa sedentară, comunitatea *Çepnî* n-a renunţat nici astăzi complet la nomadism şi se menţine în limitele endogamiei sale ancestrale[54]; ea poate fi localizată mai ales în zonele Balıkesir-Aydın, Trabzon, Ordu, Amasya (Merzifon). În cursul marilor migraţii turcice spre sud, o parte a acestei populaţii a rămas în Iran, dovedindu-se,

ulterior, un element deosebit de activ în constituirea statului *Akkoyunlu*[55]– multă vreme, adversar redutabil al otomanilor. Un grup relativ restrâns din componența tribului inițial, stabilit pe coastele Mării Egee, avea să adere, ulterior, la *Bektaşîlik*, celelalte facțiuni optând pentru confesiunea sunnită sau, izolat, pentru cea creştină; în zona din vecinătatea Mării Egee locuită de acest grup, apelativul *Çepnî* a devenit, prin urmare, aproape sinonim cu cele – mai cuprinzătoare – de *Bektaşî* sau *Alevî*. Ceea ce frapează în cazul său – ca şi în cel al altor grupări alide anatoliene, de altfel – este dimensiunea integrată a vieții cotidiene, individul în sine fiind, cel mai adesea, tratat ca o entitate neglijabilă:

> [Acesta este un] reflex al sistemului social tribal, în care totul contribuie la inserția individului într-o rețea inextricabilă de apartenențe, religia excluzând, la rândul ei, orice experiență solitară în materie de cunoaştere mântuitoare.[56]

Se pare că, în epoca lui Hâcı Bektaş Velî, marea majoritate a populației din zona Sulucakaraöyük făcea parte din tribul *Çepnî*; or, alegerea fondatorului mişcării pare să se fi oprit asupra unei regiuni cu care atât el, cât şi grupul care-l însoțea aveau anumite afinități, lingvistice sau culturale, şi care-i putea asigura o bază eficientă de comunicare. După cum menționam, Irène Beldiceanu-Steinherr pune ecloziunea ordinului *Bektaşîlik* pe seama interferenței şi acomodării reciproce a două triburi oguze, *Bektaşî* şi *Çepnî*[57], menționând, totodată, proasta reputație a celui din urmă în societatea otomană şi, îndeosebi, simpatia sa „vinovată" pentru safavizii din Iran (explicabilă şi prin faptul că anumite diviziuni ale ansamblului tribal originar se stabiliseră acolo). În virtutea acestui partizanat, el era supus unei atente supravegheri şi unui tratament social discriminatoriu, care nu făcea decât să-i amplifice opoziția față de regimul politic[58]. Descendenții clanurilor *Çepnî* sunt priviți şi astăzi cu aceeaşi reticență de populația majoritară, ai cărei exponenți sunt la rândul lor desemnați de comunitate prin

sintagma *ağzı kara*, „cei cu gura neagră” („defăimătoare”), „cei răi de gură”.

Reputatul istoric turc Faruk Sümer[59] aprecia că ramura *çelebi* a *Bektaşî*-ilor era, de fapt, succesoarea tribului *Çepnî*, liderii săi provenind tot din rândurile acestuia. El admite posibilitatea ca printre membrii acestui trib, la fel ca şi printre exponenții celorlalte triburi turcice, să fi existat, în secolul al XVI-lea şi în cele imediat următoare, persoane de orientare heterodoxă, însă conchide că frecvența unor nume precum Ömer, Osmân sau Bekir pledează pentru afilierea sunnită a majorității populației. Aserțiunea sa este susținută şi de constatarea că, până şi în cele mai neînsemnate sate *Çepnî*, există moschei.

Se poate remarca, pe de altă parte, că vechile rivalități tribale rămân actuale şi în peisajul Anatoliei contemporane, influențând relațiile fireşti dintre comunități şi reactivând periodic presupoziții şi interdicții imemoriale, chiar dacă toți cei implicați în asemenea contacte sunt de aceeaşi confesiune. În general, grupul *Çepnî* se consideră superior altor grupuri *Alevî* şi, în virtutea statutului privilegiat pe care-l reclamă, nu angajează, de pildă, relații matrimoniale cu cei din grupul *Tahtacı*, pe care-i suspectează de practicarea poliginiei[60]. Există însă şi sectanți *Alevî*, cu origini tribale incerte, precum cei din satul Bademler (zona Izmir), care resping orice alianță matrimonială cu grupurile *Çepnî* şi *Tahtacı*; cei din urmă sunt, în schimb, apropiați de un alt grup *Alevî* din vecinătate, cu care împărtăşesc acelaşi stil de viață, aceleaşi ocupații şi interese[61]. De altfel, alături de ocupațiile tradiționale ale diverselor triburi, modul de viață pare a juca un rol esențial în definirea relațiilor bilaterale.

Grupurile Tât: *„străini” sau „înstrăinați”?*

Un alt grup cu origini nedeterminate inclus, parțial, de raportori în cercul adoratorilor alizi este grupul *Tât*[62] – men-

ționat, la rândul său, în contexte defavorabile de cronicarii otomani. Denominativul în cauză este atestat încă din perioada imperială a Turcilor Celești; în turca medie, el era frecvent utilizat cu sensul de „străin”, dar și de „iranian”. (A se remarca bizara, dar nu mai puțin semnificativa asociere a celor două sensuri, care duce cu gândul la întâlnirile și la neînțelegerile istorice dintre cele două etnii!) De aici, evoluția înțelesului în diversele graiuri anatoliene, unde a ajuns să însemne, pur și simplu, „fără limbă”, „mut” [63].

Dat fiind sensul originar al vocabulei, acest cvasi-etnonim pare să facă trimitere la o populație sosită în Anatolia din alte ținuturi; într-o astfel de situație se aflau, însă, multe triburi oguze (turcmene), în zorii Imperiului otoman. Apelativul amintit trăda, pe de altă parte, un anumit tip de percepție din partea autohtonilor care erau, totuși, departe de a constitui o masă omogenă și care nu puteau face aluzie, în asemenea condiții, decât la elemente frapante, radical distincte, pe care le asociau tranșant cu ideea de alteritate. Astfel de disparități se puteau situa, *grosso modo*, la nivelul aspectului exterior – cel mai evident și, prin urmare, cel mai lesne vizat cu asemenea ocazii –, la nivel lingvistic, la nivelul tradițiilor și al obiceiurilor, sau, în fine, la cel al credinței (nici una dintre acestea, unitare în spațiul de referință). Ralierea la alte grupuri de origine oguză, nomade sau semi-nomade, ar fi presupus un stil de viață asemănător și interese identice – așadar, o platformă comună de substanță. Este foarte posibil, prin urmare, ca populația *Tât* să fi avut rădăcini turcice dar, zăbovind mai mult în zona Hurasânului, în perioada masivelor exoduri oguze către Anatolia, să fi fuzionat cu grupuri autohtone, iraniene sau doar persanofone, adoptându-le limba ori însușindu-și particularități ale acesteia și ajungând, ulterior, în Asia Mică, în această nouă formulă.

Irène Mélikoff aduce o altă perspectivă asupra subiectului atunci când afirmă că vocabula *Tât* avea mai degrabă conotații

sociale decât etnice, aşa cum se întâmpla şi cu vocabula *Türk* în perioada timpurie a colonizării anatoliene:

> Exista o opoziție între turcul convertit la islam, devenit „musulman", care era citadin şi de cultură iraniană, aşa cum era dinastia selgiukidă, şi turcul nomad sau semi-nomad, încă slab islamizat sau neislamizat, pe care obişnuim să-l desemnăm prin termenul „turcmen". Primul este „musulman", al doilea este „turc"… Aşa cum termenul *Tât* desemna, potrivit mărturiei lui Mahmûd din Kaşgâr, un uigur non-musulman, [termenul] *Türk* se aplica unui neconvertit. Este evident că acest termen nu este utilizat într-un sens etnic, ci într-un sens social.[64]

Mai mult, cuvântul *Tât*, tradus cel mai adesea prin „persan" sau „străin", li se aplica şi non-musulmanilor sau îl desemna, pur şi simplu, pe „celălalt"[65] – alteritatea stranie, care se refuză înțelegerii şi asimilării.

Grupurile Nalcı: *între magia trecutului şi banalitatea prezentului*

Printre alizii anatolieni amintiți în documentele otomane din diverse epoci figurează şi grupul *Nalcı* (lit. „potcovar"), care ar fi emigrat din Asia pentru a se stabili, după lungi peregrinări, în zonele Trabzon şi Gümüşhane, de pe țărmul turcesc al Mării Negre, şi a cărui îndeletnicire predilectă a fost şi a rămas – după cum i-o indică şi numele – prelucrarea fierului[66]. Acest meşteşug se bucura de o tradiție îndelungată printre populațiile turcice din Asia Centrală[67], Turcii Celeşti (*Gök Türk*) fiind renumiți pentru virtuțile lor în domeniu: în izvoarele chineze, ei sunt multă vreme prezentați ca principali furnizori de arme ai tribului mongol Juan-Juan. Importanța meşteşugului cu pricina, precum şi prestigiul de care se bucurau practicanții săi la nivelul comunității sunt clar evidențiate în epopei turcice preislamice, de genul *Ergenekon Destanı*, „Epopeea Ergenekonului" [68]. Şamanul şi fierarul erau legați, pe

de altă parte, în Siberia şi în Mongolia, printr-o relaţie cu totul particulară; fierarul era adeseori socotit mai puternic decât şamanul, fiind familiarizat, ca şi acesta, cu tehnicile esoterice, dar vădind, în plus, o stăpânire superioară a focului şi, prin mijlocirea sa, a acelor procedee miraculoase care îi permiteau să realizeze ornamentele metalice specifice costumului şamanului. Ca urmare a acestor însuşiri excepţionale, el trecea, uneori, drept maestrul prin excelenţă al iniţierii de tip şamanic[69]. Acestea erau datele culturale pe care le moşteneau grupurile *Nalcı* şi care urmau să se reflecte, parţial, şi în ritualurile lor specifice, după adeziunea la formula de masă a curentului *Bektaşî*. Nu există însă nici un fel de date care să ne permită să apreciem în ce epocă s-a produs aceasta.

Grupurile Torlak: *„vagabonzi" sau „anarhişti" prin vocaţie?*

Grupul aşa-numiţilor *Torlak* (lit. „sălbatic, neîmblânzit, nedomesticit", dar şi „despuiat, gol" şi, de aici, „derviş") era şi el asociat, de unele izvoare din perioada otomană, cu *Bektaşî*-ii. După toate probabilităţile, această vocabulă desemna o categorie de dervişi rătăcitori, cu comportament nonconformist, adeseori chiar anarhic, de extracţie *Kalenderî* [70]. (Termenii *Işık* şi *Torlak* au început să fie utilizaţi, cu începere din secolul al XV-lea, alături de mai vechile apelative *Abdâl* şi *Rûm Abdâlı* [71], pentru desemnarea diverselor tipuri de dervişi *Kalenderî*.) Dimitrie Cantemir[72] consemna că această grupare a fost interzisă de sultanul Bâyezît II (1481-1512), în urma unei tentative de asasinat îndreptate împotriva sa de un adept al acestei orientări. Ulterior, dervişii *Torlak* au fost izgoniţi din propriile lăcaşuri şi s-au refugiat în munţii şi în pădurile din jurul Konyei, dedându-se la acte de tâlhărie şi terorizând populaţia; mulţi dintre ei au sfârşit prin a fi exterminaţi, cu largul concurs al

autorităților centrale. Cantemir susține că doctrina lor era, inițial, asemănătoare cu cea a ordinului *Mawlawî* (având, poate, în vedere esența *Kalenderî* a ideologiei ambelor grupuri), exceptând dansul ritual şi, în general, acceptarea muzicii în lăcaşurile de cult.

Grupurile Hurûfî[73] *şi tentațiile speculative*

Un loc aparte în structurarea şi în nuanțarea unor dogme ale confreriei *Bektaşî* revenea, pe de altă parte, subgrupurilor *Hurûfî*, care îl venerau / divinizau pe Fadl Allâh, fondatorul sectei lor – odinioară independente –, şi a căror mistică era centrată pe tetrada „Adevărul[74]-Muhammad-'Alî-Fadl". John P. Brown[75], ale cărui observații asupra principalelor ordine mistice din Turcia datează din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, aprecia că *Bektaşî*-ii moderni (cu alte cuvinte, membrii confreriei de dervişi propriu-zise) erau, în marea lor majoritate, de orientare *Hurûfî* sau, cel puțin, simpatizanți ai acestei orientări, ceea ce nu se putea spune, fără îndoială, despre confrații lor *Kızılbaş* (*Alevî*). Despre aşa-numiții *Işık* – supuşi unui lung şir de persecuții – se ştie, pe de altă parte, că alcătuiau un cerc de orientare *Hurûfî*, în cadrul mai larg (foarte larg!) al ordinului *Bektaşî*; după cum aminteam ceva mai sus, acest ultim termen era folosit, începând din secolul al XV-lea, pentru desemnarea dervişilor *Kalenderî*, alături de alți termeni consacrați, precum *Abdâl*, *Rûm Abdâlı* (de dată mai veche) sau *Torlak* (datând cam din aceeaşi perioadă)[76]. Grupările *Hurûfî* evoluau, însă, într-o zonă tulbure, incertă, „gri", nefiind recunoscute nici de către şiiți, care le reproşau faptul că prin 'Alî îl desemnau, de fapt, pe Fadl Allâh şi că erau, de fapt, pseudo-şiiți. Unii cercetători[77] consideră, exagerând desigur, că veritabilul fondator al ordinului *Bektaşî* a fost Fadl Allâh (Fadlullâh) şi că, în general, sectanții *Hurûfî* au reuşit să manipuleze baza populară pe care izbutise să şi-o creeze ordinul anatolian spre a-şi putea răspândi propria ideologie. Acuzați frecvent de agnosticism, *Hurûfî*-ii au

fost urmăriți și decimați fără cruțare, mai cu seamă în secolele XV-XVI, semnalul acestor acțiuni fiind dat de complotul eșuat împotriva lui Bâyezît II[78], despre care am avut prilejul să mai vorbim. Se presupune că ei au fuzionat, prin 1415-1416, cu mișcarea șeicului Bedreddîn din Simavna și cu diverse grupuri *Kızılbaş*.

Grupurile Bedreddinlü / Simavnî: *forța și roadele utopiei*

În ceea ce-i privește pe adepții *şeyh*-ului Bedreddîn din Simavna, numiți *Bedreddinlü* sau *Simavnî* – turcmeni nomazi sau ex-nomazi, *gâzî*-i (războinici) de frontieră, *sipâhî*-i (cavaleri) deposedați de propriile *timâr*-e[79], studenți la școlile coranice (*medrese*) atrași de ideea unei reforme religioase, țărani creștini etc. –, aceștia erau priviți cu mari reticențe de conducerea otomană. Ei au ajuns să fie asimilați, în secolul al XVI-lea, cu *Kızılbaş*-ii[80], ceea ce părea să denote nu atât confuzie „administrativă" între grupurile respective, cât tendința de extindere a apelativului de mai sus la eretici și rebeli, în general. Revolta lui Bedreddîn – la fel ca și, anterior, revoltele *Babaî* (secolul al XIII-lea) și, ulterior, cele *Celâlî* (secolul al XVI-lea) – indică cu limpezime relația dintre anumite curente ale misticii islamice și mișcările populare:

> Este un bun exemplu despre modul cum, în lumea islamică, gândirea religioasă și mistică este interpretată în acțiunea socială și politică.[81]

Mișcarea, care se detașa foarte mult de islam – în care nici nu vedea, aparent, cea mai bună dintre religiile posibile –, s-a bucurat de o largă susținere populară, inclusiv în Balcani[82], adresându-se unor categorii sociale și confesionale foarte variate. De formație teologică și, în mod evident, mai degrabă reformator decât insurgent, Bedreddîn visa să realizeze o reconciliere a turcilor musulmani cu creștinii de diverse etnii din imperiu, precum și cu evreii, prin promovarea principiului

egalității sociale şi religioase. Adepții săi aveau o ținută vestimentară asemănătoare cu cea a dervişilor, în sensul că li se impusese tuturor să poarte acelaşi tip de veşmânt şi să-şi înfăşoare capul cu un turban; ei practicau proprietatea comună asupra bunurilor şi se remarcau prin forme aparte de solidaritate comunitară. Supuşi persecuțiilor după înfrângerea revoltei şi execuția lui Bedreddîn – survenită în decembrie 1416 –, partizanii acestei mişcări au fost nevoiți să-şi camufleze simpatiile şi identitatea, aderând, formal, la alte ideologii, cum a fost cea a *Bektaşî*-ilor. Grupul cel mai fidel memoriei şeicului Bedreddîn se numea *Amuga* şi trăia pe țărmul Mării Negre, la sud de Burgas, precum şi în câteva zone izolate din Thracia[83]; tradițiile sale erau destul de asemănătoare cu cele ale *Bektaşî*-ilor (el se revendica, de altfel, de la „bektaşismul lui ‘Otmân Baba” şi pretindea că face parte dintr-o confrerie numită *Bedreddînî*), iar particularitățile sale religioase par să se fi menținut până către sfârşitul secolului al XIX-lea.

Trebuie să subliniem însă, încă o dată, că dincolo de izomorfismul care le susținea filonul identitar, grupurile „nonconformiste” erau, la rândul lor, animate de numeroase idiosincrazii şi operau cu destule distincții interne, nu mai puțin tranşante decât cele care le separau de majoritate. După cum am văzut, una dintre formele curente de manifestare a reacțiilor idiosincratice la nivelul grupurilor *Bektaşî*, respectiv *Alevî* era endogamia sau, eventual, exogamia limitată. O formă mai drastică de demarcație şi disociere urma, însă, granița lingvistică, care decurgea, cel mai adesea, din cea etnică şi care pulveriza adeseori spectaculos perspectiva pur confesională în care încercau să se plaseze aceste comunități.

Astăzi, ca şi ieri: componenta etnică. Grupurile Alevî *de etnie kurdă*

În vechime, la fel ca şi astăzi, grupările anatoliene de esență *Bektaşî*, respectiv *Kızılbaş* (*Alevî*) erau departe de a fi

omogene; abordarea lor globală, nediferențiată a generat, prin urmare, în destule cazuri, erori regretabile sau concluzii pripite, care au distorsionat grav realitatea istorică. Baza lor etnică dominantă – cea turcmenă – ar fi putut constitui un factor unificator, în măsura în care condițiile de evoluție ar fi fost relativ identice în toate provinciile otomane. Ea nu era însă exclusivă: există şi acum, în Turcia, zone sau comunități *Alevî* în care ponderea elementului kurd este cel puțin la fel de semnificativă, dacă nu chiar mai însemnată decât a celui turc, ceea ce conduce, practic, la suprapunerea noțiunii de *Alevî* peste cea de kurd în rândul unei opinii publice nu peste măsură de informate şi destul de pasionale. Rațiunile unei asemenea asimilări sunt suficient de transparente: în ambele cazuri este vorba de comunități marginalizate, eventual paupere sau semi-paupere, cu practici rituale sau comportamentale care se sustrag formulelor canonice, rutiniere, larg acceptate de majoritate.

Sectanții *Alevî* de origine kurdă țin, pe de altă parte, să se delimiteze de grupările similare cu dominantă etnică turcă (turcmenă). Publicațiile lor de propagandă[84], la fel de marcate de obsesia identitară ca şi cele ale turcilor de aceeaşi confesiune, susțin, de pildă, că mişcarea *Alevî* derivă din mazdeismul iranian, de unde şi sensibilitatea sa față de cultul soarelui şi al focului. Mai mult, kurzii de confesiune *Alevî* pretind că numele mişcării provine de la vocabula persană *‘âlâw*[85], şi nicidecum de la eponimul său consacrat – ‘Alî[86]; ataşamentul față de califul ‘Alî şi de spiritul militant al celor care-şi asumă moştenirea sa, niciodată negat, constituie – din această perspectivă –, mai curând o opțiune deliberată, determinată de circumstanțe istorice obiective, decât o relație structurală[87].

Grupurile alide de origine kurdă acuză statul turc (şi, implicit, Imperiul otoman) de tentative repetate, vinovate de confiscare şi subordonare a curentului *Alevîlik*, prin golirea sa de orice dimensiune social-politică, de nucleul revendicativ şi antistatal care îl particulariza inițial. Sunt denunțate, pe de altă parte, campaniile de presă ale ultimelor decenii, precum cele

găzduite de gazeta *Hürriyet* care, de pe poziții naționaliste, încerca să sugereze ideea unei apropieri a lui Mustafa Kemal Atatürk – liderul charismatic al turcilor și artizanul Turciei moderne –, de mișcarea *Alevî-Bektaşî*[88]. Intransigenți, mulți etnici kurzi consideră această pretenție inacceptabilă, arătând că tocmai kemaliștii au condus ori s-au implicat activ în mișcările xenofobe dirijate împotriva kurzilor și soldate cu masacre precum cele de la Adıyaman, Maraş, Dersim, Elbistan, Malatya[89]. În același registru, propaganda kurdă afirmă că Hâcı Bektaş Velî – unul dintre maeştrii spirituali fondatori (*pîr*) acceptați de tradiția *ocak*-urilor *Alevî* – nu a fost un *Bektaşî*[90], ci un *Alevî*; este de presupus că acestui calificativ i se atribuie, în context, accepțiunea de „esoterizant" (*bâtınî*) sau de „mistic cu tendințe extremiste". Ordinului *Bektaşîlik* i se conferă, așadar, un caracter „etatist", asimilaționist; el era acuzat – și continuă să fie –, atât de sectanții *Alevî* de etnie turcă, cât și de cei de etnie kurdă, că urmărea, cu ipocrizie, concilierea a două realități incompatibile: islamul canonic și formulele heterodoxe ale islamului anatolian.

Se poate vorbi, prin urmare, de existența unor grupuri sau subgrupuri, în contextul mai vast al mișcării *Bektaşî*, dincolo de variantele urbană / congregațională și rurală / de masă, cu întregul lor cortegiu de diferențieri formale – în fond, neesențiale? Probabil că John P. Brown[91] avea în mare măsură dreptate afirmând că, în esență, *Bektaşî*-ii nu constituie ramuri sau subordine veritabile, atâta vreme cât grupusculele existente în rândurile lor – parțial evocate mai sus –, sunt atât de slab individualizate sub aspect dogmatic sau chiar ritual. Diferențele înseși, atunci când există, se vădesc greu de sistematizat, în absența unei minime coerențe; ele par a fi dictate mai curând de comportamentul și exuberanța normativă ale unor lideri locali decât de un cod specific, de unde și extrema lor instabilitate. Este de remarcat, pe de altă parte, că, spre deosebire de majoritatea covârșitoare a ordinelor sufite și a subramurilor acestora, ale căror denumiri derivă de la numele fondatorului (legendar

sau real), grupurile la care ne-am referit perpetuează numele unor vechi triburi şi clanuri turcice, sugerând primatul identităţii etnice asupra celei religioase şi împingând parcă, o dată în plus, problema profilului lor confesional către zona arbitrariului istoric.

Se poate aprecia că formula *Alevî*, de expresie preponderent rurală sau semiurbană, împărtăşeşte cu confreria *Bektaşî* aceleaşi dogme fundamentale şi ceremonii religioase, deşi, prin forţa împrejurărilor, acestea sunt mult simplificate. Deosebirile şi chiar dezacordul dintre cele două direcţii de evoluţie – acut, în împrejurări istorice controversate –, se situau îndeosebi la nivelul relaţiei cu structurile statale, al locului atribuit în ierarhia socială, ca şi al ataşamentului faţă de ethosul turcic preislamic. Cercurile *Bektaşî* au sfârşit, aşa cum remarcam, prin a se reconcilia parţial cu statul otoman şi cu mediile sunnite, fără a renunţa însă la utilizarea liturgică a limbii turce, la muzică şi dans ca tehnici extatice predilecte, la tentativa de a reconstrui imaginea divinităţii din perspectiva afectivă deschisă de mistica islamică.

Grupurile *Alevî*, niciodată reduse la tăcere, au recuperat într-o mai mare măsură credinţele turcice şi etica nomadă tradiţională, conferindu-le o coloratură islamică, şi au menţinut o relaţie prudentă, când nu chiar conflictuală, cu statul, remarcându-se prin virulenţa spiritului contestatar şi prin cultivarea obstinată a ideilor mesianice, care trădau, de fapt, un impas istoric profund. Manifestările acestor grupuri, care constituiau comunităţi închise şi care populau mai cu seamă zonele îndepărtate, izolate, slab dezvoltate ale Anatoliei centrale şi răsăritene[92], amintesc, prin numeroase repere, de cele ale tuturor colectivităţilor marginale, frustrate. Componenta religioasă a acestui comportament trebuie văzută, aşadar, doar ca una din ipostazele unei reacţii contestatare mai complexe, izvorâte dintr-o imensă anxietate colectivă. Constituindu-şi un cult cu accente proprii[93], nomazii şi ex-nomazii nutreau iluzia prelungirii stilului de viaţă pe care-l aduseseră cu ei din Asia Centrală

şi îşi apărau, în mod mai mult sau mai puțin tacit, identitatea culturală – cultivată de veacuri prin enculturație. În virtutea atitudinii lor constant refractare față de structurile de autoritate ale statului, ei aveau să fie prezentați de cercurile naționaliste din Turcia ca unici precursori autentici ai direcției naționale în cultură şi ca oponenți fervenți ai procesului de aculturație pe care elitele otomane, atrase de rafinamentul şi strălucirea culturii arabo-persane, nu păreau pregătite să-l stăvilească. Prin acest tip de demers, extrem de agresiv şi de conotat ideologic, naționaliştii, susținuți de unele cercuri de stânga, nu făceau decât să contrabalanseze un tip de exces printr-un alt tip de exces, dincolo de pretenția de a echilibra, oarecum, o societate sfâşiată de contradicții multiple.

O modalitate de perpetuare a stilului de viață anteislamic, preanatolian, din noua perspectivă *Alevî*, pare să fi fost instituția numită *ocak* (lit. „vatră, cămin"), care era ereditară şi care trecea drept sacră, având în frunte un „părinte spiritual" (*dede*, lit. „bunic, străbunic, strămoş"). Familia acestuia era la rândul ei socotită sacră, descendenții săi se numeau *ocakzâde* şi se vehicula ideea că descindeau, cu toții, din neamul Profetului; astfel de familii nu se puteau înrudi decât cu familii care aveau, şi ele, în frunte un *dede*[94]. Satele *Alevî* sunt şi astăzi legate, fiecare, de câte o instituție de acest gen, căreia i se închină, la care „cotizează", la care apelează în momentele dificile şi al cărei lider spiritual este recunoscut ca autoritate supremă în problemele religioase; modificarea statutului unei persoane, respectiv trecerea sa de la o „vatră" la alta este privită nefavorabil, devenind sursă de tensiuni şi conflicte care amintesc, prin tipologie şi implicații, de animozitățile constante ce subminau relațiile şi alianțele intertribale, în epoca preislamică[95], şi nu numai.

Termenul *Alevîlik-Bektaşîlik*, folosit uneori de literatura de specialitate pentru desemnarea acestei orientări a misticii anatoliene condiționate de coduri culturale multiple, surprinde, aşadar, dubla ipostază a fenomenului: varianta de masă,

izolaționistă, autarcică – formulă adaptată, simplificată a doctrinei dezvoltate de cercurile intelectuale –, şi varianta congregațională – esențială pentru definirea cadrului doctrinar şi ritual –, cu rol programatic şi atribuții reprezentative. Decapitarea mişcării, prin abolirea sistemului congregațional din Turcia (Legea 677/1925), nu a fost în măsură să disloce, în ciuda succedaneelor efemere oferite de autorități, o formă aparte de raportare la sacru, care dăinuia de secole şi care continuă să beneficieze de numeroşi adepți, nu numai în patria sa de origine[96], ci şi în diaspora turcă.

Astăzi, ca şi ieri: un climat tensionat

Oficial vorbind, ordinul *Bektaşî* şi stilul său de viață caracteristic au dispărut, aşadar, în 1925, odată cu măsurile de limitare a prezenței congregațiilor religioase în spațiul public şi de consolidare a statului laic. Ordinul şi-a continuat însă existența discret, în clandestinitate; membrii vechilor cercuri congregaționale au continuat să se întrunească şi să-şi practice ritualurile în reşedințe private, să acorde inițieri şi să influențeze, din umbră, prin intermediul numeroşilor lor simpatizanți, cursul evenimentelor politice. Spiritul *Bektaşî* a supraviețuit în unele mentalități şi comportamente care cultivau toleranța, detaşarea ironică de tribulațiile istoriei imediate şi evaziunea mentală; el a fost supus uneori la grele încercări, dată fiind evoluția sincopată a Turciei republicane.

Adepții *Alevî* au avut parte de un tratament diferit, cu atât mai mult cu cât structurile lor erau mai difuze, iar numărul lor real – greu de determinat. Diseminați pe arii largi, protejați de rețele comunitare compacte, ei nu puteau fi puşi sub interdicție şi cu atât mai puțin exterminați, aşa cum se întâmpla în secolul al XVI-lea. Puteau fi, cel mult, ignorați sau ținuți, cu prudență, „sub obroc". În asemenea condiții, s-au intensificat disputele cu privire la statutul lor religios: cu alte cuvinte, se pune problema dacă practicile lor religioase reprezintă o formă de erezie /

disidență islamică sau o nouă religie, care implică şi un consistent filon islamic? Indiferent de răspunsul la această întrebare, situația lor nu are cum să se amelioreze pe termen scurt, într-o țară în care majoritățile sunt, totuşi, sunnite şi în care se constată o sporire a inflexibilității religioase, sub presiunea radicalilor musulmani. Vexațiunile la care sunt supuşi aceşti minoritari în cele mai diverse medii, inclusiv în universități, rezerva față de ei sau, dimpotrivă, agresivitatea nu fac decât să le amplifice reacțiile de stres. Ajungem să constatăm astfel că, pe fondul incertitudinii sociale, atitudinea protestatară a grupurilor *Alevî* este departe de a-şi fi epuizat potențialul subversiv, îmbrăcând chiar forme noi, aparent paradoxale – de exemplu, prin apropierea unor nuclee de cercurile marxiste. Diferendele dintre aceste grupuri – cu izbucniri intolerante, extremiste, foarte influente în zonele paupere, rurale sau semi-urbanizate – şi populația majoritară, fidelă islamului sunnit, revin periodic în actualitate, conducând la conflicte violente, precum cele de la Çorum, din mai-iunie 1980, sau cele din cartierul periferic istanbulez Gaziosmânpaşa care, declanşate în seara zilei de 12 martie 1995, s-au propagat cu forța unui veritabil torent, cuprinzând localitățile Ümraniye, Ankara, Izmir, Bursa, Adana, Mersin etc.

Întreprinzând, în perioada 1993-1995, o amplă anchetă de teren asupra unor comunități *Alevî* din Turcia, în zone recunoscute drept fiefuri ale acestora (Kars, Malatya, Elâzığ, Çorum, Bolu, Istanbul, Tekirdağ, Aydın, Manisa, Muğla, Izmir, Antalya, Amasya, Tokat, Ankara), Orhan Türkdoğan[97] aprecia, pe baza datelor acumulate, că exponenții lor etalează o veritabilă „psihologie minoritară" şi, în consecință, prezintă toate particularitățile societăților închise / secrete. Or, fiecare societate de acest tip ajunge să dezvolte, pentru a se putea menține, o serie de puncte de rezistență spirituală, funcționând ca mecanisme de apărare. Sociologul turc observă, pe bună dreptate, că veşnica animozitate ce caracterizează relația *Alevî*-ilor cu ansamblul societății şi îndeosebi cu autoritatea politică,

indiferent de structura circumstanțială a acesteia, respectiv diagrama centru-periferie, reprezintă o reflectare fidelă a vechiului dualism oguzo-turcmen – grupuri turcice care, optând pentru traiectorii istorice divergente, au nutrit întotdeauna sentimente ostile unul față de celălalt. Excluderea de către centru – întruchipat de dinastia otomană[98] şi, apoi, de guvernele republicane care i-au preluat formal, moştenirea –, a generat în rândul turcmenilor („periferia" *Alevî*), o reacție uşor de disecat, care s-a soldat cu un adevărat complex psihologic, întemeiat pe respingere şi dispreț[99]. Alienarea față de centru şi destrămarea identitară s-ar putea afla, aşadar, la originea manifestărilor violente ale *Alevî*-ilor. Mai mult, am adăuga, adeziunea lor la unele dogme şiite sau, în perioada contemporană, la marxism decurgea nu atât din diferendele doctrinare cu autoritatea sunnită – care, trebuie s-o recunoaştem, ar fi presupus un grad de subtilitate teologică inaccesibil marii majorități a celor implicați –, cât din structura contestatară a acestor ideologii.

Este evident, prin urmare, că trebuie să acordăm o atenție sporită factorilor extra-teologici care-şi aduc aportul la apariția, la dezvoltarea mişcărilor sectare şi la definiția raporturilor pe care le angajează acestea cu religia majoritară. Grupurile scizioniste, proiectate adeseori fortuit pe orbita unei „ortodoxii" cu puternică vocație centripetă, pe care refuză să o recunoască ca atare, sunt percepute de adepții cultului oficial ca veritabile exponente ale alterității. Se constată însă că, în cele mai multe cazuri, ele sunt efectiv grupuri marginale, frustrate, marcate de o inferioritate culturală prompt sancționată de societate, repliate asupra lor însele, ostile principial statului şi elitelor sau grupurilor cu *status*; altfel spus, ele ilustrează un tip de reactivitate specific aşa-numitei „subculturi a sărăciei". Particularitățile istorice ale demersurilor turcmene par să indice faptul că respectivele comunități au fost multă vreme angajate într-o mişcare de revitalizare[100], caracterizată printr-o componentă religioasă majoră – mişcare lansată ca soluție de autoconservare, într-un context de dezechilibru, dar şi de segregare socială.

Breşa creată iniţial între populaţia stabilă şi cea nomadă avea să evolueze, cu timpul, într-o breşă între populaţia urbană şi cea rurală, adică între două tipuri diferite de valori şi coduri culturale. Ea se manifesta atât la nivelul relaţiei dintre sectanţii *Alevî* şi sunniţi, cât şi la nivelul raporturilor dintre *Alevî*-i şi *Bektaşî*-i – cele două componente majore ale mişcării. Disocierea de ceilalţi implica o perfectă reciprocitate, aşa cum se poate constata din etichetele pe care continuă să şi le aplice membrii celor două tabere. De pildă, în zona Elâzığ, *Alevî*-ii sunt numiţi de către sunniţi *sırtı sarı*, „[cei cu] spatele galben" sau *sırtı kırmızı*, „[cei cu] spatele roşu". În zona Ortaca (Muğla), sunniţii se autodesemnează prin cuvântul *Türk*, pentru a se deosebi de *Alevî*-i, care sunt, evident, tot de origine turcică[101]; în aceeaşi regiune Muğla, dar şi în alte zone din Anatolia, *Alevî*-ii se numesc *Türkik*, socotindu-i pe sunniţi venetici – *yabancı* [102]. Există şi zone în care *Alevî*-ii îi numesc, jignitor, pe sunniţi *yezîd*[103] sau *yobaz*, „sectant, intolerant", în vreme ce aceştia se referă la ei folosind apelativul *Kızılbaş*, „capete roşii". Tot *Alevî*-ii se referă la musulmanii sunniţi prin formule înjositoare de genul *Muaviye'nin piçleri*, „bastarzii lui Mu'âwiyya[104]", *sakallılar*, „bărboşii", *namazlılar*, „cei cu rugăciunea" etc.[105]

Reproşurile formulate de musulmanii sunniţi la adresa sectanţilor *Alevî* sunt foarte diverse şi ilustrează, neîndoios, teama ancestrală în faţa necunoscutului, a tot ceea ce contrariază matricea propriei identităţi de grup. Ele se situează adesea la nivelul celor mai banale prejudecăţi, inculcate încă din copilărie şi acceptate tacit de un sistem educaţional autoritar, paternalist; după cum se poate constata din înşiruirea de mai jos, ele sunt adeseori iraţionale, absurde, dacă nu chiar ridicole. De pildă: sectanţii sunt murdari şi nu-şi fac abluţiunile rituale, iar atunci când le fac, se folosesc de pietre, şi nu de apă, aşa cum o cer canoanele; alimentele lor sunt „spurcate", necomestibile, pentru că sunt murdare; obişnuiesc să scuipe pe alimente; casele în care locuiesc au un miros specific, pentru că ei nu-şi

fac abluțiunile rituale; se pretează la orgii în timpul adunărilor rituale[106]; își îngroapă morții asemenea „păgânilor" – îmbrăcați, și nu înfășurați în giulgiu; constituie comunități închise, în care nu-i admit decât pe inițiați; neglijează cele 5 rugăciuni canonice și nu țin post în luna *ramadân*; nu fac pelerinajul ritual la Mecca, înlocuindu-l, eventual, cu pelerinaje la diverse sanctuare șiite sau la sanctuarele unor sfinți locali; nu mănâncă carne de iepure, dar mănâncă, în schimb, carne de porc și carne de pisică; consumă alcool fără reținere; au legături incestuoase, sunt imorali sau amorali și materialiști; l-au înlocuit pe profetul Muhammad cu 'Alî, iar pe 'Alî l-au deificat; sunt agnostici camuflați etc. Multe dintre suspiciunile sau acuzațiile enumerate mai sus se regăseau, cu aceeași virulență, în discursurile unor teologi creștini care condamnau, fără drept de apel, erezii și mișcări anticlericale din spațiul lor de referință.

Eforturile de integrare a sectanților *Alevî* în societatea turcă – mai consecvente și mai coerente în perioada republicană, în ciuda „accidentelor de parcurs" –, încep, totuși, să dea roade, deși, global vorbind, progresele sunt mai degrabă lente. După victoria obținută de Selîm I (1512-1520) la Čâldirân (tr. Çaldıran), în 1514, în confruntarea cu Șahul Ismâ'îl Safavidul[107], otomanii înșiși au început să conștientizeze pericolul reprezentat de acțiunile subversive ale acestor grupuri și au făcut – este adevărat, conjunctural, nesistematic – eforturi de a-și apropia sau, cel puțin, de a neutraliza comunitățile heterodoxe, ridicând moschei și școli coranice atât în zonele locuite de ei, cât și în cele locuite de comunități *Ahl-e Haqq* și *Nusayrî* – secte cu înclinații șiite răspândite îndeosebi în Kurdistan și în nordul Siriei (aflate, în epoca respectivă, sub jurisdicție otomană).

Tipologia contemporană a comunităților *Alevî* este extrem de variată – fapt reflectat și de modalitățile lor diferite de raportare la prescripțiile rituale ale islamului canonic. Unele au schițat sau chiar acceptat o apropiere rezonabilă de sunnism, împărtășind cu musulmanii majoritari spații rituale, ceremonii și obligații canonice și angajându-se într-un dialog dogmatic

prudent cu aceştia. Altele rămân, însă, refugiate într-o intransigenţă şi un autism deliberat, care se dovedesc la fel de nocive şi de contraproductive ca şi refuzul sunniţilor de a le accepta prezenţa şi de a se confrunta, calm şi raţional, cu datele alterităţii lor specifice.

Alevî-ii din unele zone investigate de Orhan Türkdoğan (satele Alamut, Yılmazköy, Kızılcapınar din regiunea Aydın) declară, de pildă, fie că şi-au construit moschei, fie că sunt pe punctul de a face acest lucru, pentru a preveni suspiciunile şi atacurile la adresa lor. Aceste moschei funcţionează, de regulă, în paralel cu propriile „case de adunare" (*cem evi*) şi servesc, uneori, drept cadru pentru rugăciunea canonică de vineri, precum şi pentru ceremoniile funebre[108]. O situaţie excepţională, în toate privinţele, se semnalează în satul Sünnetçiler, din zona Manisa – sat *Alevî-Bektaşî* cu reflexe mai degrabă sunnite, care posedă o moschee cu rol central în viaţa rituală a comunităţii, al cărei imam este el însuşi de confesiune *Alevî-Bektaşî*. Membrii acestei comunităţi par să-şi fi asumat o identitate apropiată de cea sunnită, de vreme ce respectă prescripţia coranică a celor 5 rugăciuni cotidiene, postesc în luna *ramadân*[109], fac pelerinaje la Mecca, îşi îngroapă morţii în giulgiu, sunt angajaţi în schimburi matrimoniale complexe cu diverse comunităţi sunnite[110] şi apreciază, în general, că segregarea între sectanţi şi sunniţi este nefirească, izvorând, *nota bene*, din ignoranţa şi radicalismul unor lideri *Alevî*[111].

Nu mai puţin adevărat este însă faptul că, sub diverse pretexte, destui *Alevî* continuă să evite moscheea şi să-i nege statutul de spaţiu ritual. Ei îşi mărturisesc reţinerea sau chiar neplăcerea de a trece pragul unui asemenea lăcaş, câtă vreme califul 'Alî a fost ucis în pragul unei moschei[112]. Alţii îşi argumentează atitudinea susţinând că un adevărat musulman nu are nevoie nici de moschee, nici de cele 5 rugăciuni canonice, sau că moscheea este deschisă oricărui nelegiuit, indiferent de actele ori păcatele sale, în vreme ce, în *Alevîlik*, cei vinovaţi de impuritate majoră şi declaraţi *düşkün*, „decăzuţi", sunt

excomunicați temporar și nu au dreptul să mai participe la rugăciune decât după parcurgerea unui rit de lustrație, care funcționează și ca rit de agregare. Există persoane care își exprimă dezacordul față de discriminarea femeii, față de interdicția impusă muzicii și dansului ritual în moschee, față de folosirea limbii arabe ca limbă liturgică, față de așezarea participanților la rugăciune pe rânduri, unul în spatele celuilalt, și nu în cerc, față în față etc.[113] Toate aceste pretexte cu tentă izolaționistă, mai mult sau mai puțin întemeiate, sunt menite să ilustreze, în cel mai înalt grad, psihologia complicată, greu de demontat, a unui refuz care-și află consolarea în iluzia propriei purități dogmatice și rituale.

Acuzați, pe de altă parte, de extremism religios și de relații vicioase cu fundamentalismul șiit iranian (care, de altfel, respinge orice conexiune cu asemenea grupări), *Alevî*-ii neagă categoric această filiație și chiar se delimitează net de practicile rituale și sociale care-l caracterizează. Reproșurile sau observațiile formulate la adresa șiismului iranian se ordonează, în general, în jurul acelorași aspecte: a rămas la „pragul" Legii islamice revelate (tr. *Şerî'at*), deci al „exotericului", în timp ce *Alevî*-ii au ajuns la cel al „căii mistice" (*tarikat*), așadar al „esotericului"; este dur, violent și intolerant; discriminează femeia; urmărește aculturația, „iranizarea" celor atrași în orbita sa și obnubilarea conștiinței lor etnice, prin impunerea unui model religios puternic ideologizat și politizat; adepții săi respectă atât postul de 30 de zile din luna *ramadân*, cât și pe cel de 12 zile din luna *muharram* și obișnuiesc să se autoflageleze în cursul celui din urmă; nu consumă alcool etc.[114].

Să remarcăm, încă o dată, că, deși privite uneori în mod global, ca unitare, grupările *Alevî* reacționează diferit la frământările și provocările lumii moderne, ceea ce le demonstrează înclinațiile și disponibilitățile latente, nu întotdeauna convergente. Astfel, în vreme ce comunitățile din unele zone au răspuns presiunilor exterioare prin apropierea, sau chiar adeziunea la sunnism ori la marxism, alte grupuri din aceeași

arie confesională au preferat filiera şiită, prevalându-se de orientarea *Ja'farî* (tr. *Ca'ferî*), clamată de majoritatea adepților mişcării. Aşa s-a întâmplat la Çorum (Turcia), unde s-a deschis o moschee şiită, în care se fac 3 rugăciuni zilnice şi ai cărei imami sunt pregătiți fie în Iran, fie în localitatea turcească Halkalı (zona Küçükçekmece) [115].

Este greu de spus cum va arăta viitorul acestor comunități, în Turcia. La nivelul ambelor tabere – cea sunnită, majoritară, şi cea alidă, minoritară –, se remarcă o certă oscilație între dorința de apropiere, de depăşire a spaimelor şi inhibițiilor de parcurs şi dorința de respingere a celuilalt, de absolutizare a propriei legitimități. Pe fondul unei țări zbuciumate, care îşi caută încă drumul şi care tânjeşte după o stabilitate dificil de obținut, vechile animozități reînvie periodic şi readuc la suprafață toate aluviunile „pasiunilor" trecute. Reconcilierea se va produce, probabil, doar în condițiile acceptării diferențelor confesionale, prin împletirea diverselor istorii de grup în jurul unui ideal comun – cel al cauzei naționale, asupra căruia există mai puține diferende şi care invită la o superioară disponibilitate.

NOTE

1. Türkdoğan 1995, p. 95.

2. *Ibidem*, pp. 122, 141, 243.

3. *Ibidem*, pp. 258-259.

4. Noyan 1987, p. 18.

5. Cea mai veche mențiune privitoare la această demnitate se înregistrează, se pare, cu prilejul răzmeriței din 1526-1527, conduse de un oarecare Kalenderoğlu, care se pretindea a fi descendentul lui Hâcı Bektaş şi care revendica titlul amintit.

6. Hasluck 1928, p. 5; 1929, I, pp. 162-163.

7. Hasluck 1928, p. 99.

8. Reamintim că, cel puțin în faza sa inițială, etnonimul *Türkmen* era folosit pentru desemnarea oguzilor islamizați, în condițiile în care fenomenul convertirii populațiilor turcice la islam nu dobândise încă proporții de masă. Antropologul turc Altan Gökalp apreciază că denominativul *Türkmen* face trimitere nu atât la un etnonim, cât la un statut juridic otoman: „Sub apelativul *Türkmen Muqâta'ası*, nomenclatura otomană desemna triburile «imperiale», care plăteau impozit casei imperiale (*ḫâss*)" (Gökalp, „Taḫtajı", în *E. I.*[2], X, Leiden, 1998, p. 135).

9. Mélikoff 1975, p. 52.

10. Beldiceanu-Steinherr 1991.

11. În sufism existau două tradiții paralele în ceea ce privește raportarea la autoritatea politică, bine puse în evidență de grupurile *Alevî*, respectiv, *Bektaşî*. Autorul „Istoriei *Uwaysi*-ilor" din Turkestanul de est, Ahmad Uzġanî, recomandă, de pildă, limpede, prin intermediul biografiei lui Ahmad Sabûnî din Damasc, colaborarea cu autoritatea politică – reprezentată de suveran –, ceea ce contrazice tendințele sufismului timpuriu, mai degrabă reticent sau chiar ostil intruziunii politicului în viața contemplativă. O abordare prudentă va caracteriza adeseori şi confreria *Bektaşî* în raporturile cu diverşii reprezentanți ai ierarhiei statale, ceea ce nu se poate afirma, dimpotrivă, despre modul de acțiune al grupurilor *Alevî*.

12. În turca otomană (*'osmânlı*), sufixele *î* şi *li* (*lu*) – primul, specific limbii arabe, celălalt, limbii turce –, au aceeaşi funcție: exprimă originea sau apartenența. Primul dintre ele era utilizat, însă, pentru a marca apartenența la o confrerie religioasă, în vreme ce cel de-al doilea exprima mai degrabă apartenența la o formațiune tribală.

13. Hasluck 1929, I, p. 164.

14. El-Bokhârî 1991, p. 41.

15. *Ibidem*, p. 263.

16. *Ibidem*, p. 276.

17. Vechi termen (ar. sg. *râfid*, pl. *rawâfid*) utilizat de sunniți pentru desemnarea grupurilor non-ortodoxe, schismatice, eretice, adeseori şiite, cu sensul de „cei care pleacă / abandonează / dezertează” (cu sugestia că i-au „abandonat”, s-au dezis de califii „călăuziți” – ar. *ar-râšidûna*).

18. Zarinebaf-Shahr 1997, p. 10.

19. Safavizii sunt, la rândul lor, calificați drept „eretici” (*mülhit*) şi „necredincioşi” (*kâfir*) într-o serie de „consultații juridice” (*fetvâ*) emise de muftiii otomani la cererea unor sultani, spre a le justifica acțiunile militare împotriva dinastiei din Iran; prin acest demers, conflictele cu Iranul rival erau calificate ca „războaie sfinte” (*gazavât*) şi declarate licite, în ciuda apartenenței Iranului la lumea islamică.

20. Documentele otomane sugerează că acesta a ordonat, printre altele, masacrarea a mii de adepți *Kızılbaş* din Anatolia ori, în cazuri mai fericite, expulzarea fără menajamente a unor grupuri cu aceeaşi orientare în Balcani. Mai mult, în martie 1514, cu câteva luni înaintea bătăliei decisive de la Čâldirân / Çaldıran, care avea să-i dea câştig de cauză în fața Şahului Ismâ‘îl, sultanul Selîm I a ordonat masacrarea a peste 40 000 de *Kızılbaş* din Anatolia şi Rumelia, pentru a-şi pregăti terenul (Zarinebaf-Shahr 1997, p. 4). Asemenea acțiuni de forță nu erau în măsură să ofere decât rezolvări circumstanțiale unor situații de criză care nu întârziau să genereze altele, de vreme ce nu erau însoțite de măsuri practice – politice, dar şi economice – menite să demonteze mecanismul victimar. J.-L. Bacqué-Grammont (1988, pp. 865-874) relatează, de pildă, situația tensionată creată la Sivas în 1516-1518, ca urmare a faptului că grupurile heterodoxe anatoliene căutau să profite de campania purtată de Selîm I în Egipt, împotriva mamelucilor, spre a se revolta şi a se răzbuna pentru înfrângerea suferită în confruntările din 1512-1513. În fruntea evenimentelor se situa, de această dată, cvasi-necunoscutul Seyyid Tamâm, care se remarca prin comportamentul nonconformist şi prin uşurința cu care racola adepți; suspicioase, autoritățile locale aveau să-l îndepărteze fără recurs la forță, spre a nu se expune unei revolte din partea susținătorilor săi. Evenimentele s-au ținut însă lanț în acest agitat secol al XVI-lea (care, în ciuda tuturor confruntărilor, rămâne secolul de apogeu al Imperiului otoman), căci, după o seamă de ciocniri de mai mică amploare (de pildă, revolta condusă de Şâh Velî, în 1520), în 1526-1527 se consemna o nouă revoltă majoră, provocată de factori economici, politici şi religioşi – îndeosebi, de înăsprirea politicii fiscale şi a confruntărilor dogmatice. Ca şi în cazurile precedente însă, conținutul teologic şi ideologic real al mişcării rămâne destul

de confuz, iar interesul autorităților pentru definirea lui pare minim (Bacqué-Grammont 1985).

21. Vezi, de pildă, abuzurile repetate semnalate de autoritățile otomane în perioada 1529-1536 printre șefii de triburi din sangeacul Bozok / Bozoq (Bacqué-Grammont 1990).

22. Bacqué-Grammont 1985, p. 157.

23. Sümer 1960; 1980.

24. Termenul *hâricî* (< ar. sg. *ḫârijî*, pl. *ḫawârij*, „secesioniştii") făcea trimitere la adepții primei secte disidente a islamului, care s-a revoltat deopotrivă împotriva lui 'Alî și a lui Mu'âwiyya, cu prilejul arbitrajului de la Adroh – consecință a confruntării de la Siffîn (657). Adepții acestei orientări făceau parte, la origine, din armata lui 'Alî, de care s-au dezis însă în momentul în care s-a hotărât ca succesiunea la califat să se stabilească prin negociere, considerând că doar Dumnezeu putea să decidă asupra acestui aspect. Ei s-au simțit trădați și abandonați de conducătorul lor legitim, dar ruptura care a urmat îl privea nu numai pe acesta, ci întreaga comunitate islamică, care se asocia, de acum, cu compromisul nedemn și deziluzia. Convingerile lor favorizau, de altfel, austeritatea rituală și comportamentală, fiind de o severitate extremă față de cei care transgresau morala islamică: aceştia se situau, prin înseşi faptele lor, incompatibile cu calitatea de credincioşi ai islamului (musulmani), în afara comunității, în tabăra „renegaților", putând fi uciși fără milă, la fel ca și apostații (ar. *murtad*, tr. *mürtet*). Din perspectiva acestui grup radical, valoarea faptelor, a propriilor acte și asumarea lor responsabilă erau, prin urmare, superioare simplei credințe afirmate, iar nu probate. Potrivit acestei viziuni maximaliste, comunitatea nu putea fi condusă decât de o persoană ireproşabilă sub raport moral, care urma să poarte titlul de „imam" şi să fie aleasă (iar nu să succeadă pe linie ereditară) în funcția califală, putând fi oricând revocată în caz de incompatibilitate cu funcția ocupată. Preocupat de conflictul cu Mu'âwiyya, 'Alî a ignorat inițial dimensiunile şi consecințele secesiunii hârijite, pentru a se decide apoi să-i pună capăt prin bătălia de la Nahrawân (658); aceasta s-a soldat cu un număr apreciabil de victime din rândul rebelilor, dar n-a condus, totuși, la eradicarea mișcării. 'Alî însuși avea să fie ucis apoi, la 62-63 de ani, în împrejurări obscure, în pragul moscheii din Kûfa, de către ḫârijitul Ibn Muljam.

25. Cuvântul *kânûn* desemna, în Imperiul otoman, o „lege civilă", al cărei statut era total diferit de cel al „legii canonice" (tr. *Şerî'at*) și care era emisă de sultan. Existau „coduri de legi" valabile pentru imperiu în ansamblul său și „coduri de legi" destinate provinciilor și oraşelor; acestora li se adăugau o serie de „porunci", „ordonanțe" (*hüküm*), cuprinzând dispoziții speciale.

26. A se vedea, pentru informațiile de mai jos și pentru alte detalii, Lindner 1983, pp. 56-88.

27. Cuvântul *kara*, „negru", se referea la cei mai săraci dintre nomazi (*yörük*), ale căror turme numărau mai puțin de 24 de animale sau care nu posedau, eventual, nimic – ceea ce nu îi scutea de impozitare în perioada otomană, așa cum se întâmplase, de pildă, în perioada suzeranității mongole asupra Anatoliei.

28. Dintre triburile care s-au situat, fără nici un fel de ambiguitate, de partea safavizilor, le menționăm pe cele numite *Rûmlû*, *Tekelû* / *Takkalû*, *Şâmlû*, *Ustâclû*, *Zû-l-Kader* / *Dûlkadir*, *Avşâr* / *Afşâr*, *Kâçâr*, *Varsâk*, *Bayburdlû* etc. (Lindner 1983, pp. 105-110).

29. Titlul de *seyyid* (lit. „senior, suzeran") le este atribuit, în spațiul islamic, descendenților Profetului, pe linia fiicei sale, Fâtima, și a ginerelui și vărului său, 'Alî b. Abî-Tâlib – așa-numiții *šurafâ'* (sg. *šarîf*). În Occidentul arab, aceștia sunt desemnați mai degrabă prin termenul *mawlay*, dat fiind faptul că vocabula *sayyid* (*seyyid*) a devenit echivalentul curent al cuvântului „domn".

30. Zone cu vechi tradiții anarhiste. La Sivas – reședință a guvernatorilor mongoli în perioada ilkhanidă – s-a aflat multă vreme capitala principatului de Eretna care, alături de principatul de Karaman, rivaliza, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, cu statul otoman. Supus, după bătălia de la Nicopole (1398), de către sultanul Bâyezît I (1389-1402), acest principat – ca, de altfel, și altele, independente din Anatolia – avea să fie repus în drepturi după bătălia de la Ankara (1402), sub protecția lui Tîmûr Lang / Lenk (1370-1405). Readusă la ordine în vremea cuceritorului Constantinopolului, Mehmet II (1430-1481), regiunea a rămas veșnic tensionată, tentată de subversiune și animată de idealul revanșei istorice (Inalcık 1996, pp. 57-60, 72).

31. „Conducerea otomană a trimis iscoade la *Kızılbaş*-i, care au stabilit cine avea contacte cu Iranul și i-au pedepsit cu execuția sau surghiunul. Arhivele otomane dovedesc că, din timp în timp, de-a lungul secolului al XVI-lea, conducerea otomană făcea investigații secrete asupra diferitelor grupuri heterodoxe și cerceta frățiile de dervișii. De exemplu, conducerea otomană a interzis grupul *Işık* și pe vechii *abdâl*-i și *kalender*-i «care au ridicat steagurile, cântau la fluier și băteau din tobă și acționau contrar religiei în toate împrejurările», în timpul peregrinărilor din târg în târg și din sat în sat" (Inalcık 1996, p. 384).

32. Pentru că, printre altele, „regimul otoman era incompatibil cu economia nomadă și cu legea tribală cutumiară", remarcă Halil Inalcık (*ibidem*, p. 77).

33. *Kızılbaş*-ii din Iran, care sunt priviți de șiiți cu același sentiment de indispoziție ca și de către sunniți, sunt desemnați, în funcție de zonă, prin termeni de genul: *ġaragoyun*, „oile negre" (evocând, fără îndoială, principatul

turcmen *Karakoyunlu*, „cei cu oile negre") sau *Tork-e siyâh*, „turcii negri" (regiunea Mâkû – Hôy – Rezâye), *göräп*, „cei care văd", „văzătorii", „vizionarii" (regiunea Tabriz), *sır-tâlibi*, „căutătorii tainei" (zona Kazvin, din munții Alamût) sau chiar *Kızılbaş*, „capetele roșii" (Mélikoff 1975, pp. 55-56; 1982, p. 143).

34. Stat teocratic de orientare șiită / duodecimană (1501-1732), întemeiat pe teritoriul Iranului de dinastia eponimă, al cărei prim exponent, Șâh Ismâ'îl, s-a servit de șiism spre a-și ralia o serie de forțe locale. Revendicând calitatea de reprezentant al celui de-al doisprezecelea imam – „imamul ascuns" – și concentrând asupra sa speranțele mesianice ale populațiilor din zonă, acesta a întemeiat un stat puternic și înfloritor, care a ajuns să rivalizeze cu Imperiul otoman și care a încercat să-l submineze, atât prin intermediul celor 7 triburi turcmene (*Kızılbaş*) din estul Anatoliei, cât și prin alianțe cu diverse puteri europene. Originile dinastiei se situau în regiunea Ardâbilului (Erdebil) din Azerbaidjan, devenit, în vremea șeicului Ishâq Safî' ad-Dîn (m. 1334) – eponimul confreriei *Safawiyya* –, un important centru spiritual. În mod poate paradoxal, congregația creată de acesta era mai degrabă adepta unui sufism moderat, care înțelegea să respecte *Šarî'a* și rigorile sunnite. Abaterea a survenit ceva mai târziu, către mijlocul secolului al XV-lea, când unul dintre descendenții fondatorului, Šayh Junayd, a fost izgonit din fieful de la Ardâbil de către suveranul Karakoyunlu (Qaraqoyunlu) și, dornic să-și ia revanșa, a organizat o contraofensivă, reorientându-se, totodată, către șiism. Fiul său, Haydar, ajuns în fruntea acestei structuri care se baza, ca multe altele de tip tradițional, pe transmiterea ereditară a puterii, a desăvârșit procesul și a accentuat nota extremistă a mișcării; ea avea să prindă un contur politic și mai net în vremea urmașului acestuia, Ismâ'îl (cunoscut ca poet sub pseudonimul Hatâ'yî) – fondatorul statului imamit (duodeciman) din Iran. Dincolo de ambițiile politice și chiar ideologice, statul safavid s-a remarcat prin ambianța culturală de excepție, prin rafinamentul dezbaterii intelectuale, epoca sa meritând, pe drept cuvânt, calificativul de „renaștere safavidă".

35. *Kızılbaş*-ii anatolieni îi trimiteau, pe de altă parte, șahului safavid o taxă numită *şah hakkı*, „dreptul / partea cuvenită șahului" sau *nezir*, „darul, obolul". Acest impozit vărsat benevol suveranului safavid, și nu celui otoman, avea o puternică încărcătură simbolică, indicând, fără greș, adeziunea la cauza unui suveran, în defavoarea celuilalt.

36. Victoria obținută de Selîm I la Čâldirân împotriva armatelor șahului safavid Ismâ'îl (23 august 1514) avea să determine nu numai anexarea regiunii muntoase dintre Erzurum și Diyarbakır la Imperiul otoman, ci și migrația masivă a triburilor turcmene din Anatolia (în special, din Anatolia de est) către Iran și Azerbaidjan, unde au continuat să susțină armată safavidă. De notat faptul că acești nomazi ori semi-nomazi cu stil de viață caracteristic și cu

tendințe radicale – care, în plan religios, se reflectau, printre altele, în identificarea oarbă a șahului cu personajul eschatologic *al-Mahdî* – erau priviți cu rezervă prudentă de societatea persană sedentară, continuând să fie percepuți ca eretici. În vreme ce turcmenii constituiau elita militară, persanii (*Tâjîk*) formau elita intelectuală și administrativă; conviețuirea celor două grupuri etnice se caracteriza prin fricțiuni permanente și printr-un nedisimulat dispreț reciproc. Mai mult, fiecare dintre cele două comunități se consacra anumitor profesiuni tradiționale, derogările nefiind privite cu prea mare simpatie de nici una dintre tabere. Cu timpul, turcmenii turbulenți aveau să fie reduși brutal la tăcere. Extrași din societatea tribală care le modela și condiționa comportamentul, ei au fost supuși unui proces sistematic de aculturație, spre a deveni apți să îndeplinească diverse funcții administrative.

37. Ei ocupau, de altfel, zone greu accesibile, cu puține centre urbane – anexate, îndeobște, în plan confesional, de teologii sunniți.

38. Credință profesată de un grup răspândit îndeosebi în Siria, în Liban, precum și în unele regiuni ale Turciei – îndeosebi, zona Antakya –, posibil succesor al grupurilor din sudul Arabiei, care au fuzionat cu autohtonii după migrația în nordul peninsulei. Numiți în trecut *Nusayrî*, ei erau o reminiscență a mișcării ismailite de la Alamût sau, potrivit altor exegeți, a gnosticismului creștin, și erau strâns legați de ramura siriană a mișcării karmate (secolul al X-lea).

39. Mélikoff 1975, p. 50.

40. Köprülü 1991, p. 209, n. 36.

41. Nume generic atribuit ismailiților și altor grupuri înrudite.

42. Gölpınarlı 1977, pp. 202-204.

43. Tradiția susține că respectiva comunitate era cunoscută sub numele de *Kızılbaş* datorită faptului că membrii ei obișnuiau să poarte bonete de culoare roșie, ornamentate cu 12 canafuri negre – marcă a aderenței lor la calea celor 12 imami șiiți. Potrivit lui Cyril Glassé (1991, p. 83), canaful care împodobea boneta roșie (premergătoare fesului) și care, destrămat ulterior în 12 fâșii, avea să indice adeziunea la șiismul duodeciman, era confecționat inițial dintr-o coadă de animal (de cal, poate?), pornind de la obiceiul arhaic, larg răspândit, al valorificării simbolismului animal în confecționarea căciulilor.

44. Jong 1985b, p. 30.

45. Halm 1995, pp. 153-154.

46. Cahen 1988, p. 107. Este vorba, evident, de numele unei categorii de populație, și nu de un trib: „Aceasta înseamnă că pătrunderea în Asia Mică s-a făcut, la fel ca întreaga invazie selgiukidă, în afara marilor grupări tribale, în bande amestecate. Nimic nu dovedește, în plus, că sensul tribal a fost atât de puternic la turcii din epoca selgiukidă cum avea să fie mai târziu ca factor de organizare" (*ibidem*, pp. 107-108).

47. Gokalp 1980, p. 35.

48. Kezer 1995, pp. 147-150.

49. A se vedea, de pildă, *Alevî*-ii din satul Kızılağaç, zona Milas – Muğla (Türkdoğan 1995, p. 70).

50. Care nu figura, însă, în sistemul tradițional al celor 24 de triburi oguze, ceea ce poate explica reținerea cu care era tratat de descendenții acestora, inclusiv la nivelul alianțelor matrimoniale. De pildă, turcmenii din grupul *Çepnî* acceptă femei *Tahtacı* în propria comunitate, însă refuză, de cele mai multe ori, să-şi căsătorească fetele cu pretendenți de aceeaşi origine.

51. C. Cahen (1988, p. 108) consideră că este vorba, probabil, de aceeaşi grupare care, trecând frontierele în perioada imediat următoare invaziei mongole, era semnalată în nordul Antiochiei şi al Alepului, sub numele de „turcomanii / turcmenii din Siria".

52. A se vedea o trecere în revistă a celor 24 de triburi din confederație în epopeea *Kitâb-ı Dede Korkut alâ-Lisân-ı Tâife-i Oğuzân* (*Dede Korkut Kitabı*), „Cartea străbunului Korkut în limba neamului oguzilor", şi, mai ales, în lucrarea de referință a istoricului turc Faruk Sümer – *Oğuzlar*, 1980. Apelativul *Çepnî*, consemnat şi de Mahmût Kâşgarî în dicționarul său ca denominativ al unuia dintre cele 24 de triburi oguze, are astăzi, în diverse zone ale Turciei, o conotație indubitabil negativă, depreciativă: „degenerat, de neam prost, imoral sau amoral", „prostituată"; el are şi un omonim regional, prin care este denumită o specie de oaie (v. *Derleme Sözlüğü*, III, 1968, p. 1144).

53. Cahen 1974, p. 158.

54. A se vedea, pentru detalii, monografia antropologului Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires* (Paris 1980). Aceasta a studiat comunitățile *Çepnî* din Anatolia contemporană, realizând anchete de teren în satul Sofular, printre țăranii din câmpia Meandrului (tr. Menderes), precum şi în zonele Manisa, Narlıdere (în apropiere de Izmir) şi Balıkesir.

55. *Akkoyunlu*, lit. „cei cu oile albe" – confederație de triburi turcmene sunnite din regiunea Diyarbakır, apărută prin secolul al XIV-lea, după ocupația mongolă, şi care se va prăbuşi în 1502. Confederația se compunea din diverse clanuri şi triburi oguze (turcmene), precum *Bayat*, *Döğer*, *Çepnî* etc., sosite în Anatolia cam în aceeaşi perioadă cu selgiukizii, dar care avuseseră o prestație istorică mai degrabă ştearsă în epoca „mongolă". Dintre acestea se distingea îndeosebi clanul *Bayundur* (*Bayındır*), din care făcea parte pătura conducătoare – cea care pusese, de fapt, bazele principatului. Statul amintit integra, inițial, atât gruparea *Akkoyunlu*, „Cei cu oile albe", cât şi gruparea *Karakoyunlu*, „Cei cu oile negre" – uniuni de triburi care s-au separat ulterior, pentru a pune bazele unor formațiuni statale rivale, prima – sunnită, iar cea de-a doua – şiită. Începuturile confederației sunt relatate în poemul epic turc *Dede Korkut Kitabı*, „Cartea străbunului Korkut", de care am mai amintit.

Clanul *Bayundur* este menționat pentru prima oară într-o cronică bizantină din anul 1340, însă fondatorul *de facto* al dinastiei a fost Kutlu Beğ (m. 1435). Expansiunea „Celor cu oile albe" a fost multă vreme stăvilită de federația rivală, *Karakoyunlu* (originară din zona lacului Van). Ei vor reveni în atenție o dată cu domnia lui Uzun Hasan (m. 1478), care şi-a extins dominația până la Bagdad, Herât şi Golful Persic. Aveau să fie subminați ulterior, ca dinastie sunnită, de propaganda şiită a dinastiei safavide din Iran, care le va aplica o lovitură decisivă prin victoria Șâhului Ismâ'îl asupra lui Alvand b. Yûsuf b. Uzun Hasan (1502). Un principat *Akkoyunlu* autonom s-a mai menținut, o vreme, la Mardin (pe actualul teritoriu al Turciei). La apogeul puterii sale, sub Uzun Hasan şi apoi sub fiul său, Ya'qûb / Ya'kub (m. 1490), o serie de puteri europene, precum Veneția şi Vaticanul, au încercat să încheie alianțe antiotomane cu acest principat.

56. Gokalp 1980, p. 176; singurul moment în care individul este privit ca entitate autonomă este cel al excluderii din comunitate (*düşkünlük*), în urma unei proceduri care-i implică pe toți membrii acesteia.

57. Beldiceanu-Steinherr 1991, pp. 45-46.

58. Exegeta citează, de pildă, termenii unui ordin adresat în 1585 beglerbegului de Damasc, Bagdad şi Revan, prin care se interzicea acordarea de feude (*timâr*) în beneficiul membrilor grupurilor *Çepnî*, *Tât* şi *Kızılbaş*.

59. *Apud* Türkdoğan 1995, p. 201.

60. *Ibidem*, p. 170.

61. *Ibidem*, p. 213.

62. Această vocabulă este menționată în dicționarul lui Mahmût Kâşgarî, *Divânü Lûgât-it-Türk* (I, 1985, pp. 36, 454, 486; II, pp. 3, 216, 280), având, în general, sensul de „persan" sau „persanofon", „străin", dar şi „non-musulman, necredincios" (aplicat, în acest ultim caz, chinezilor şi uigurilor). În diversele graiuri regionale, cuvântul are astăzi semnificația de „mut, fără grai" (deci, incapabil de a se exprima) sau de „bâlbâit" (*Derleme Sözlüğü*, X, p. 3841), dar poate însemna şi „rudimentar, prost" sau „persoană cu fața lată şi nasul turtit".

63. Eren 1999, p. 396.

64. Mélikoff 1982, pp. 144-145.

65. Beldiceanu-Steinherr 1991, pp. 50-51.

66. Erseven 1990, p. 162.

67. Explicând cuvântul *temür* (astăzi, *demir* în turca anatoliană), Mahmût Kâşgarî consemna că fierul se bucura de o venerație deosebită printre neamurile turcice – dovadă, faptul că era invocat şi în jurăminte (v. *Divânü Lûgât-it-Türk Tercümesi*, I, pp. 361-362).

68. Tărâm legendar, unde s-ar fi refugiat câțiva supraviețuitori ai masacrelor mongole (?), prin intermediul cărora a renăscut, în chip miraculos, semința turcică, recuperându-şi apoi teritoriile şi răzbunând moartea tragică a strămoşilor.

69. Vitebsky 1995, p. 84. Mircea Eliade (1991a, pp. 52-61) constată că toate superstițiile, obiceiurile și, am adăuga, interdicțiile privitoare la domeniul prelucrării fierului, atestate în cele mai diverse culturi, din America de Nord până în Africa și Asia, decurg din ambivalența acestui metal, socotit de sorginte divină sau, cel puțin, misterioasă; cel care îl prelucrează și care stăpânește, prin urmare, un atare meșteșug devine o „făptură primejdioasă și este hulit, temut sau respectat, după împrejurări. De aceea, fierarii alcătuiesc pretutindeni o clasă aparte, fiind considerați ca un grup de oameni misterioși, care trebuie izolați de restul comunității" (*ibidem*, p. 55). Este evident că teama pe care o deșteaptă, cu variatele ei forme de manifestare, își are resorturile în metamorfoza cu care se asociază prelucrarea fierului, ca și în „originea non-terestră", prin urmare periculoasă, incontrolabilă a metalului („căzut din cer", ca fier meteoritic, sau, mai frecvent, extras din adâncul pământului).

70. Sensurile de bază ale cuvântului *torlak*, din care pare să fi derivat și numele grupului, sunt „tânăr, novice, lipsit de experiență și ahtiat după plăceri" și, respectiv (cu referire la cai), „neîmblânzit, nedresat, neobișuit să fie călărit" – sinonim, în ultimul caz, cu *tor*. De la aceste accepțiuni s-a ajuns, probabil, la cea de „persoană inițiată în ordinul *Bektaşî*".

71. Ocak 1995, p. 58.

72. Cantemir 1987, p. 306.

73. Sectă șiită fondată de Fadl Allâh din Asterâbâd la sfârșitul secolului al XIV-lea, care relua, în anumite privințe, ideile ismailiților (karmaților) și care a cunoscut o largă răspândire printre populațiile non-arabe, inclusiv turcice. Predicația fondatorului s-a desfășurat în Hurasân, în Irak și în Azerbaidjan, centrul de propagare al doctrinei situându-se, până la moartea sa, la Bakû. Concepând evoluția universului sub forma unor cicluri cu manifestări inițiale și finale similare, Fadl Allâh (m. 1393-1394), care se socotea ultima manifestare a ciclului sfinților – identică cu prima manifestare a ciclului următor și, totodată, final – cel divin –, s-a autoproclamat „încarnarea lui Dumnezeu" și a declarat că a fost trimis spre a le oferi oamenilor o revelație „mai completă" decât cele precedente; aceasta implica o „relectură" a revelațiilor anterioare, prin apelul la calcule complicate, axate pe cumularea valorii numerice a grafemelor din componența alfabetului arab. Pentru sectanții *Hurûfî*, Cuvântul era manifestarea absolută a lui Dumnezeu; taina divină era revelată și prin mijlocirea chipului uman, devenit astfel *Coranul*, „Scriptura" prin excelență. Ideea puterii magice a cuvântului rostit este, de altfel, larg răspândită în islam – a se vedea speculațiile pe marginea celor 99 de Nume / Atribute Divine.

74. *Hakk* (ar. *al-Haqq*); teonim coranic.

75. Brown 1968, p. 223.

76. Ocak 1995, p. 58.

77. Precum F. W. Hasluck – vezi 1929, I, p. 160.

78. Documentele otomane probează, de pildă, că, nu mai târziu de anul 1576, s-a înregistrat un masacru a cărui victimă a fost un grup *Hurûfî* stabilit în satele din zona Philippopolis (actualul Plovdiv), din Bulgaria (Inalcık 1996, p. 380).

79. Feude de mici dimensiuni, cu un venit anual cuprins între 3 000 şi 20 000 de aspri.

80. Inalcık 1996, pp. 375-376.

81. *Ibidem*, p. 373.

82. Să notăm faptul că Bedreddîn a ajuns, printre altele, şi în Valahia, fiind întâmpinat favorabil de Mircea cel Bătrân, pentru a se îndrepta apoi spre sudul Dobrogei (Deliorman).

83. Thracia otomană – regiune care cuprindea, altădată, Turcia europeană, Bulgaria şi nord-estul Greciei şi care poate fi definită ca o zonă tradiţională de migraţii şi schimburi reciproce. Ea a adăpostit numeroase curente eretice, de extracţii foarte diferite – creştine, islamice sau hibride –, inclusiv grupuri *Bektaşî*. Acestea din urmă se caracterizau printr-o mare varietate de opţiuni însă fuseseră supuse, toate, influenţei unor erezii mai vechi: curentul *Kalenderî*, promovat de Sarı Saltuk şi de discipolii săi în secolul al XIII-lea, cel al „dervişilor colonizatori" din secolele XV-XVI, reformismul radical al lui Bedreddîn Simavnî, în secolul al XV-lea, şiismul extremist al grupurilor *Kızılbaş* deportate în zonă, din Anatolia orientală, de către sultanul Selîm I, în secolul al XVI-lea.

84. A se vedea, de pildă, revista *Zülfikar*, editată de *Kürdistan Aleviler Birliği* (Uniunea *Alevî*-ilor din Kurdistan), cu sediul în Germania, al cărei caracter militant este evidenţiat chiar de *motto*-ul aflat pe frontispiciul publicaţiei: *Aslını inkâr eden harâmzâdedir!*, „cel care-şi reneagă originea este un bastard!"

85. Aceasta este şi etimologia atribuită cuvântului turcesc *alev*, „flacără", de Martti Räsänen; el menţionează că vocabulele *alau* – din dialectul *çağatay* –, *alaw*, *aläw* – din turca otomană – şi *alä* – din opera didactică *Kutadgu Bilig* de Yûsuf Hâs Hâcib (sec. al XI-lea), redactată în dialectul turcic de est (toate, cu sensul de „flacără, foc") provin din vocabula persană *'âlâw*, *alâw* (Räsänen 1969, p. 16).

86. În sensul de „adept al califului 'Alî".

87. „În multe state islamice – remarcă Halil Inalcık –, printre ele şi Imperiul otoman, şiismul a ajuns să reprezinte opoziţia faţă de ordinea existentă, faţă de puterea statului absolutist şi faţă de islamul sunnit, pe care forma de organizare politică îl reprezenta" (Inalcık 1996, p. 377).

88. Mai mult, unii publicişti turci cu simpatii *Alevî* susţin că Atatürk provenea dintr-o familie *Bektaşî*.

89. Zone populate masiv de sectanți *Alevî* de origine kurdă.

90. Ceea ce, logic vorbind, este real – el nu putea fi, desigur, propriul său adept. Mai mult, astăzi se ştie cu precizie că structura congregațională s-a cristalizat mai târziu, sub înrâurirea lui Balım Sultân, după ce cultul lui Hâcı Bektaş a dobândit o anumită popularitate, grație demersurilor lui Abdâl Mûsâ şi ale adepților săi.

91. Brown 1968, p. 223.

92. Nu atât în virtutea propriei opțiuni, cât a colonizărilor forțate din epocile selgiukidă şi otomană.

93. Ceremoniile religioase *Alevî* pot avea loc, de pildă, într-o casă anume ridicată sau destinată acestui scop, dar şi în aer liber, pe o colină, lângă un curs de apă, sub un copac etc. – socotite sacre şi integrate cultului.

94. Tip de interdicție amintind de practica căsătoriilor exogame, frecvent atestată la vechii turci şi evidentă, de pildă, în „Cartea străbunului Korkut" (*Dede Korkut Kitabı*).

95. Date generale asupra complexei şi încă puțin exploratei probleme a *ocak*-urilor anatoliene pot fi consultate în Birdoğan 1992, pp. 5-16.

96. Evaluările oscilează între 10 şi 25 de milioane de persoane.

97. Türkdoğan 1995, pp. 481-568.

98. Reamintim că Ertuğrul Beğ, tatăl lui Osmân – fondatorul dinastiei otomane –, provenea din tribul oguz *Kayı*.

99. Orhan Türkdoğan constată, de pildă, în regiunile locuite de comunități *Alevî* compacte, existența unui veritabil şovinism sau, să spunem, etnocentrism alevit, interpretat ca reacție şi, implicit, ca mecanism de apărare a identității de grup.

100. „O mişcare de revitalizare este un efort deliberat al membrilor societății de a construi o cultură mai satisfăcătoare. Accentul, în această definiție, este pus pe reformarea nu numai a sferei religioase, ci a întregului sistem cultural. O soluție atât de drastică este adoptată atunci când anxietatea şi frustrarea au devenit atât de intense, încât singura cale de a reduce stresul este de a răsturna întregul sistem social şi de a-l înlocui prin altul nou" (Haviland 1990, p. 378).

101. Pentru a spori, într-un fel, confuzia, să amintim că, în alte contexte geografice, cuvântul *Türk* servea la (auto-) desemnarea membrilor nomazi sau semi-nomazi ai comunităților turcmene, care se disociau, pe această cale, de societatea urbană.

102. Türkdoğan 1995, pp. 38, 68, 111.

103. De la numele „ucigaşului" tradițional al lui Husayn, fiul lui ‘Alî; apelativul are, prin urmare, pentru respectivele comunități, conotația de „asasin, ucigaş".

104. Califul omayyad, tatăl lui Yazîd.

105. Türkdoğan 1995, pp. 340-341.

106. Moment desemnat de sunniți prin expresia *mum söndü*, „s-a stins lumânarea".

107. Tradiția ordinului *Bektaşî* susține că atât sultanul Selîm I, cât şi şahul Ismâ'îl erau, de fapt, membri inițiați ai ordinului. Potrivit unui *şeyh* din Elbasan, intervievat de J. K. Birge (1994 p. 2, n. 67), Selîm s-a numărat printre discipolii lui Balım Sultân şi purta chiar cercelul (*mengûş*) specific dervişilor celibatari, cu care este înfățişat, de altfel, într-un celebru portret. Înainte de a accede amândoi la putere, Selîm şi Ismâ'îl ar fi decis, în prezența lui Balım Sultân, să pună căpăt diferendelor care divizau comunitatea islamică. Mai târziu, după preluarea tronului, Ismâ'îl i s-ar fi adresat lui Selîm pe cale epistolară, propunându-i să pună în practică hotărârea amintită, însă sultanul otoman, intimidat de sunnismul auster al vizirilor săi, bătuse în retragere. Această atitudine ar fi declanşat replica viguroasă a şahului Ismâ'îl şi confruntarea de la Čâldirân / Çaldıran (1514), încheiată cu victoria otomanilor. Selîm I ocupă, cu acest prilej, capitala iraniană Tabriz, anexează Kurdistanul, apoi Siria, oraşele sfinte Mecca şi Medina din Arabia şi, în cele din urmă, Egiptul mameluc, după bătălia decisivă de pe muntele Al-Muqattam (ianuarie 1517).

108. Türkdoğan 1995, pp. 120-127.

109. Acest post este respectat şi de alți credincioşi *Alevî*, cu predilecție de femei; este vorba, însă, de o opțiune individuală şi, mai ales, de o practică facultativă.

110. Posibilitate exclusă categoric de alte grupuri *Alevî*.

111. Türkdoğan 1995, pp. 148-154.

112. Negarea statutului de aşezământ de cult al moscheii, sub pretext că imamul 'Alî a fost ucis de hârijitul Ibn Muljam chiar în pragul unei moschei – cea din Kûfa –, evocă atitudinea unor grupări eretice din perioada creştinismului timpuriu sau a unor secte neoprotestante, care resping simbolismul crucii, datorită rolului jucat de aceasta în supliciul lui Iisus Christos.

113. Türkdoğan 1995, pp. 59, 75-76, 133, 333, 456 etc.

114. *Ibidem*, pp. 56, 93, 140, 290-291 etc.

115. *Ibidem*, pp. 300, 388.

V

La confluența cu alte tradiții religioase. Supraconfesionalism şi/sau sincretism?

Relația sufismului cu alte tradiții religioase s-a menținut constant printre preocupările şi domeniile de investigație ale exegeților misticii islamice, dincolo de opțiunile lor ştiințifice ori de orientările ideologice. Inevitabile, într-o lume marcată de interacțiuni şi schimburi multiple, sugestiile fecunde şi împrumuturile se insinuează, în egală măsură, în mediile intelectuale ale societăților islamice, atrase de subtilități speculative, şi în cele populare, dominate de spiritul comunitar şi vitalitatea rituală. Prin chiar particularitățile sale, ordinul *Bektaşî* a reprezentat un teren propice pentru întâlnirile şi, totodată, explorările de acest gen, care impun, totuşi, circumspecție şi un discernământ legat nu doar de logica demersului eminamente ştiințific, ci şi de resursele elementare ale probității intelectuale; altfel, se poate lesne ajunge la speculații lipsite de temei, ba chiar la scenarii delirante. Venind, parcă, în întâmpinarea acestei rezerve de principiu, istoricul studiilor întreprinse în perioada modernă şi contemporană asupra *Bektaşî*-ilor, îndeosebi în Turcia, demonstrează fără putință de tăgadă că rare au fost abordările inocente care, analizând critic bazele de date constituite în timpul cercetărilor de teren, documentele de arhivă otomane ori diversele tipuri de izvoare provenind din cercuri apropiate ordinului, să sondeze, dincolo de preconcepții şi iluzii, resursele şi particularitățile genuine ale structurilor analizate.

Abstracție făcând de aspectele deontologice ale demersului ştiințific, n-ar trebui să uităm, poate, nici faptul că orice confruntare cu insolitul, cu straniul, cu „exoticul" presupune, în materie de mecanisme ale cunoaşterii, recuperarea şi integrarea „alterității" în sfera conceptelor familiare, stabilirea unor

raporturi de compensare, a unor analogii cu noțiuni şi domenii cunoscute. În măsura în care suntem conştienți de pericole şi tentații, suntem oarecum pregătiți să evităm capcanele hermeneutice sau să le atenuăm impactul asupra propriilor demersuri şi concluzii, chiar dacă rămânem, în continuare, expuşi subiectivității şi, de aici, erorilor de interpretare. Aspectele pe care mai degrabă ne vom mărgini să le semnalăm decât să le analizăm în profunzimea – deseori surprinzătoare şi luxuriantă, dacă nu şi incontrolabilă – a detaliului, sugerează posibile analogii sau chiar izomorfisme între ordinul *Bektaşîlik* şi alte sisteme confesionale. Totuşi, în stadiul actual al cunoaşterii noastre, fatal limitate, conjecturile reductive sau generalizările pripite nu pot fi decât dăunătoare şi, în orice caz, premature, în lipsa aportului decisiv şi coerent al unor izvoare pertinente; este, pe de altă parte, foarte posibil ca anumite „nedumeriri" să rămână pentru totdeauna în acest stadiu, ceea ce, dincolo de unele frustrări fireşti, ar putea fi mai degrabă un câştig în direcția misterului şi a densității reflexive, decât o pierdere, cuantificată în reci termeni „contabili". Stabilirea, cu relativă certitudine, a eventualelor interferențe şi împrumuturi ar presupune, neîndoios, un studiu independent, minuțios pentru fiecare dintre situațiile semnalate, care să se raporteze la fenomenele puse în discuție ca la nişte procese complexe, dar nu mai puțin fireşti, supuse căutărilor şi permanentei deveniri, acceptând totodată, cu seninătate, realitatea interconfesionalismului şi potențialul său euristic.

Este îndeobşte cunoscut, pe de altă parte, faptul că trecutul influențează insidios viitorul – exercită o anumită presiune sau, dimpotrivă, forță de atracție asupra lui, îl modelează sau îl nuanțează, îl înzestrează cu o memorie cumulativă care-i conferă o imensă forță de legitimare. Inovația, inclusiv în materie religioasă, nu există, paradoxal, decât prin permanenta raportare la trecut, căruia-i contestă ori nuanțează achizițiile şi-i perpetuează amintirea. Este ceea ce se poate afirma şi despre

civilizația islamică, al cărei corolar a fost şi a rămas, pentru mulți pasionați ai domeniului, sufismul:

> Civilizația musulmană, la fel ca cea occidentală, este o civilizație *derivată, de gradul doi*, pentru a folosi terminologia lui Max Weber. Ea nu s-a edificat plecând de la nimic, ci pe tuful civilizației pestrițe şi foarte vii care a precedat-o în Orientul Apropiat. Biografia islamului nu începe, deci, prin viziunea lui Muhammad sau în cursul celor zece ani ai primelor cuceriri fulgerătoare (632-642). De fapt, ea se varsă în nesfârşita istorie a Orientului Apropiat.[1]

Este util să precizăm, poate, că investigația şi, mai ales, perspectiva teoretică a analistului modern, profund influențat de formulele de abordare occidentale, sunt privite adeseori cu suspiciune, reprobare sau chiar ostilitate în lumea islamică, care vede în obiectul şi metodele de lucru ale islamologiei o inadmisibilă injoncțiune a universului profan – o „profanare" a sacrului, contestat ori negat în chiar esența sa fundamental transcendentă şi incognoscibilă –, o supralicitare a imanentului, care tinde să oculteze transcendentul sau chiar să i se substituie. Intransigenții îi reproşează islamologiei că vrea să distrugă sau să minimalizeze viziunea islamică originară, pe căi dintre cele mai diverse: stăruind asupra aspectelor sale marginale sau „heterodoxe" – mistica şi şiismul –, deşi imensa majoritate a musulmanilor este de orientare sunnită; afirmând existența unei continuități istorice între islam şi vechiul paganism arab; punându-i insistent inspirația pe seama izvoarelor iudaice ori iudeo-creştine; exagerând aportul cauzalității socio-economice în geneza sa etc.[2]

Dintr-un asemenea unghi de vedere, analiza tribulațiilor istorice şi dogmatice ale *Bektaşî*-ilor ne-ar putea expune unei duble suspiciuni, dacă nu chiar acuze: în primul rând, prin abordarea unei forme de manifestare „non-ortodoxe", aparent marginale, de natură să submineze „imaginea oficială", „autorizată" a islamului (în societatea otomană şi, apoi, în cea turcă republicană, care se disociază, totuşi, în mare măsură de moşte-

nirea acesteia); în al doilea rând, prin evidențierea multiplilor factori conjuncturali implicați în cristalizarea unei mişcări islamice disidente, dar nu mai puțin influente, care tinde să-şi adjudece teritoriul sacrului, printr-un misionarism socotit, dacă nu oneros, cel puțin scandalos. Ne asumăm, totuşi, riscurile implicite acestui domeniu de investigație, cu atât mai mult cu cât îl socotim nu numai plin de sugestii fertile, ci şi, în bună măsură, lămuritor pentru profilul unei civilizații islamice originale şi permisive, în substanța sa.

În fine, să recunoaştem că spinoasa problemă a sugestiilor alogene şi a interferențelor unei tradiții cu alte tradiții este dificil sau chiar imposibil de evaluat fără teama permanentă de a nu greşi, de a nu ne lăsa gândurile să o ia înaintea faptelor şi să tranşeze, nerăbdător, într-un domeniu al incertitudinilor absolute. Multe din afirmațiile noastre devin, astfel, fatalmente rodul, mai mult ori mai puțin fericit, al reconstituirii, dilemele sporind şi datorită faptului că evoluția spiritualității *Bektaşî* a fost foarte diferită de la o epocă la altă, ba chiar de la o zonă la alta; structura inițială s-a îmbogățit şi nuanțat continuu, prin aporturi şi renunțări succesive, adeseori conjuncturale, dar nu mai puțin vitale, pentru a ajunge la formula târzie, mult mai bine cunoscută. Reputatul istoric Ahmet Yaşar Ocak[3] apreciază, de pildă, că varianta populară a mişcării – cea numită astăzi *Alevîlik* –, s-a edificat prin conjugarea unor reminiscențe ismailite, datând în principal din secolul al XIII-lea, cu elemente de inspirație hurûfită (secolul al XIV-lea), cu sugestii oferite de mişcarea heterodoxă a „bonetelor roşii" condusă de şeicul Haydar (sfârşitul secolului al XV-lea), pentru a dobândi forma cvasi-definitivă în vremea Şahului Ismâ'îl (secolul al XVI-lea). Exacerbarea cultului lui 'Alî, care ne apare astăzi ca o componentă identitară esențială a mişcării, este, în realitate, o achiziție relativ târzie, datând din acelaşi controversat secol al XVI-lea, care a adus cu sine răsturnări spectaculoase şi a conferit un nou cadru mişcării heterodoxe primitive – larg dominată de charisma liderilor tribali. Formula de maturitate a

curentului *Alevî-Bektaşî* a recuperat moştenirea central-asiatică a comunităților de etnie majoritar oguză (turcmenă), care practicau o formă de „islam autohton” inspirată de sufismul excentric al grupurilor *Malâmatî* din Hurasân (prin urmare, destul de diferită de islamul sunnit), care asimilaseră nenumărate influențe exogene în lungul drum către Asia Mică şi care rămâneau deschise sugestiilor oferite de grupurile (turcice sau non-turcice) cu care conviețuiseră, vremelnic, în acelaşi spațiu geografic. Receptivitatea față de valorile acestora din urmă era mult sporită, probabil, de condițiile ori de stilul de viață asemănător, de statutul social comun, nu de puține ori marginal etc.

Nu este greu să ne imaginăm, în aceste condiții, că inclusiv aspectele doctrinare dificile, datorate împrumuturilor dogmatice hazardate, aporiile rezultate din fragmentarea nefericită, aleatorie a sistemului religios primar se rezolvau uneori prin apelul la „rezerva strategică” de informații transmise prin enculturație sau prin mediul cultural de proveniență al sectanților. Or, în majoritatea covârşitoare a cazurilor, departe de a fi nişte instanțe de gândire, aceştia din urmă se remarcau mai degrabă prin precaritatea cunoştințelor teologice şi prin contactele sporadice, neconvingătoare cu cultura scrisă. Incoerențele şi contradicțiile interne ale sistemelor astfel constituite le lasă adeseori deschise dezvoltărilor ulterioare menite, în acelaşi spirit, să umple breşele, să acopere sau să disimuleze zonele de umbră, să le facă mai atractive şi mai cuprinzătoare.

Fizionomia regională uşor diferită a ordinului *Bektaşî* şi a ramurilor sale se explică prin varietatea influențelor pe care le-a suportat acesta de-a lungul timpului, ca să nu mai vorbim de diversitatea substratului preislamic, în Anatolia, ca şi în Balcani. Astfel, în Balcani şi în Cappadocia, ordinul prezintă destule similitudini formale cu o serie de culte creştine, în vreme ce, în provinciile orientale ale Anatoliei, se distinge mai ales printr-un număr de trăsături comune cu doctrinele şi riturile grupurilor heterodoxe *Ahl-e Haqq* şi *Yazidî*. În fine, trebuie să spunem că, dacă aportul doctrinal şi ritual al grecilor – „păgâni”

sau creştini –, ori al kurzilor, cu diversele lor afilieri confesionale, s-a bucurat de o oarecare atenţie din partea specialiştilor, nu acelaşi lucru se poate afirma despre influenţa armenilor monofiziţi, mai mult sau mai puţin ortodocşi, a cărei amploare şi relevanţă rămân încă insuficient explorate.

În fine, pentru a evita confuziile, dar şi dezamăgirile, nu trebuie să ne aşteptăm întotdeauna la revelaţii spectaculoase ori la informaţii foarte precise, pe deplin verificabile / accesibile cu privire la asemenea influenţe; este vorba, nu de puţine ori, de simple ipoteze de lucru şi, de ce nu, de posibile piste de investigaţie viitoare, puţin frecventate astăzi datorită dificultăţilor de documentare obiective pe care le presupun. Am spune că, dincolo de cazurile particulare, care dobândesc o anumită concretețe şi care rămân să fie judecate, fiecare în parte, împrumuturile se orientează, în asemenea cazuri, nu atât către *forme*, cât către *idei* şi *principii*: cu alte cuvinte, ceea ce interesează comunităţile în contact este nu atât un anume fapt sau gest ritual cu intenţionalitate ori semnificaţie religioasă, cât gândul care-i stă la temelie şi care poate fi mai lesne preluat şi adaptat, eventual într-o nouă interpretare. Marele pericol a constat şi va consta întotdeauna, trebuie s-o spunem, în ignorarea involuntară a unor aspecte, în utilizarea, interpretarea ori redarea greşită a ceea ce vedem – datorită informaţiilor noastre incomplete, deformate ori eronate, sau chiar a folosirii unor termeni puternic conotaţi, care creează confuzie şi falsifică perspectiva. Fenomenul amintit se răsfrânge îndeosebi asupra non-iniţiaţilor în domeniu, a diletanţilor entuziaşti, animaţi de cele mai nobile intenţii, care riscă să cadă în capcana propriilor cuvinte şi a percepţiei implicite. Ne vom strădui, desigur, să evităm, pe cât posibil, asemenea primejdii.

Nostalgii şi reflexe preislamice

Religia populaţiilor turcice preislamice, care nomadizau pe spaţii largi din Asia Centrală, constituite în alianţe tribale şi

uniuni statale efemere, se organiza în jurul a trei elemente principale: cultul strămoşilor (*atalar kültü*), cultul elementelor naturii (*yer-sub* sau *yer-su*) şi cultul zeului-cer (Gök-Tanrı). Reminiscenţe ale acestor credinţe arhaice, mai evidente la nivelul religiei populare, pot fi detectate şi astăzi în mediile rurale anatoliene; ele sunt integrate, de cele mai multe ori, în formulele rituale şi în calendarul liturgic musulman, cărora le conferă o notă aparte, aşa cum se întâmplă şi în alte zone ale lumii islamice cu elementele de extracţie autohtonă. În mod evident, fervoarea cu care era practicat, în vechime, cultul strămoşilor s-a transferat, după islamizare, într-un domeniu la fel de expus efuziunilor – cel al cultului sfinţilor –, care cunoaşte o largă răspândire şi care îmbracă cele mai diverse forme, după cum cultul insistent consacrat lui Gök-Tanrı, cu importante tendinţe monoteiste în perioada târzie, a fost absorbit de viziunea islamică asupra transcendenţei divine.

Cultul consacrat elementelor naturii, cărora li se atribuiau forţe tainice, miraculoase, cu rol benefic sau malefic pentru existenţa umană, se remarca printr-o mare varietate de aspecte şi formule şi, implicit, printr-o deosebită capacitate de adaptare la cele mai neaşteptate contexte religioase. Una dintre formele sale predilecte de manifestare era cultul muntelui, al colinei şi, în general, al locurilor înalte, frecvent în diverse zone din Asia Centrală locuite de turcii preislamici; fiecare trib sau clan din acest spaţiu venera un munte sau o colină, dar existau şi munţi care se bucurau de veneraţia comună a respectivelor comunităţi, aşa cum se întâmpla cu muntele împădurit Ötüken, situat pe cursul superior al Orkhonului, care adăpostea, printre altele, şi cortul suveranului, şi care era socotit un veritabil centru al puterii în secolul al VII-lea. Această formă de cult – evident, adaptată – este curentă şi astăzi printre comunităţile *Bektaşî* şi *Alevî* (*Kızılbaş*) din diverse regiuni ale Turciei, dar şi printre alte comunităţi turcofone din Asia Mică, eventual sunnite; membrii acestora întreprind, în comun, pelerinaje la sanctuarele (*yatır*) unor sfinţi, situate pe asemenea amplasamente. Inutil să

mai menționăm că, adesea, sanctuarele de acest gen nu adăpostesc nici un fel de oseminte. Particularități similare se remarcă şi la sanctuarele *Bektaşî* din aria balcanică. Nathalie Clayer[4] remarcă, de exemplu, că siturile albaneze care adăpostesc cele mai populare sanctuare *Bektaşî* par aproape predestinate pentru exercitarea unui cult, date fiind particularitățile lor naturale; mai mult, amplasarea intenționată la o anumită altitudine permite clasarea lor în categoria, bine reprezentată, a sanctuarelor conexate cu cultul muntelui.

Retragerile pioase în munți, pe coline sau în grote, la fel ca şi rugăciunile sau ritualurile săvârşite în asemenea locuri, constituie, pe de altă parte, un topos curent în corpusurile hagiografice anatoliene; există şi situații în care sfinții decedați sunt înhumați pe coline. În hagiografia consacrată lui Hâcı Bektaş Velî sunt evocați munții (de fapt, mai degrabă colinele) Arafat, Hırka şi Çile / Çille, din preajma localității Sulucakaraöyük, în care poposeşte dervişul. Muntele Hırka[5] (lit. „mantie") este escaladat în mai multe rânduri şi joacă un rol important în viața rituală a micii comunități cristalizate în jurul charismaticului personaj din Hurasân: el este muntele sacru prin excelență. Pe de altă parte, abia sosit la Sulucakaraöyük – aşezare care va oferi adăpost şi primului său nucleu de discipoli –, Hâcı Bektaş urcă pe o colină din vecinătatea aşezării şi se consacră primei retrageri pioase de 40 de zile (*erbâ'in*), din lungul şir al celor care vor urma, în grota aflată aici; prin demersul său, ea este convertită în chilie (*çillehâne*) destinată acestui tip de devoțiune[6]. De altfel, cultul peşterilor / grotelor, al cavităților – adeseori, subterane –, conexat mai târziu cu cel al sfinților, reprezintă o formă veche şi nu mai puțin răspândită de devoțiune. Peşteri sau grote apar şi în legendele privitoare la alți sfinți *Bektaşî*, nu numai la fondatorul prezumtiv al ordinului. Amintim doar câteva repere albaneze ale acestui cult – foarte popular în zonă şi datorită reliefului caracteristic: grota lui Sarı Saltık din zona oraşului Krujë, sanctuarul aceluiaşi sfânt (care include, însă, şi mormintele altor dervişi veneraţi de ordin) de

pe vârful muntelui Pashtrik, grota lui Balım Sultân din zona Martanesh, mormântul lui ‘Abbâs ‘Alî de pe muntele Tomor etc. În toate cazurile enumerate, sunt implicate sanctuare situate în zone montane greu accesibile, unde se poate ajunge doar în perioada verii şi care constituie ținta unor pelerinaje anuale sau bianuale, colective sau individuale. Acestea se petrec, de obicei, în preajma sărbătorilor de Sfântul Gheorghe şi Sfântul Ilie[7]. Sanctuarele respective se asociază, ca şi alte locuri de cult ale *Bektaşî*-ilor, cu surse de apă considerate sacre, cărora li se atribuie proprietăți curative, aşa cum se întâmplă cu izvorul din grota lui Sarı Saltık, din care se prelinge o apă de culoare roşiatică, datorită compoziției solului[8].

O altă formă de cult preislamică, prezentă şi astăzi în Anatolia, se leagă de cultul pietrelor şi al stâncilor, chiar dacă nu evoluează neapărat către litolatrie – universal răspândită în stadiile arhaice de dezvoltare a societăților umane; vestigii ale acestei forme de cult se mențin pretutindeni în practicile magice şi, în general, în folclor. Ele au dobândit, desigur, o nouă funcționalitate în cele trei mari religii monoteiste. Sunt venerate, în general, pietre şi stânci care se disting prin calitățile lor naturale (culoare, irizații, aspect marmorat), prin formă, prin semne particulare, şi cărora li se atribuie proprietăți curative; urmele sau aspectul neobişnuit al unor formațiuni sunt puse, eventual, pe seama acțiunii ori influenței unor personaje prestigioase. Cultul dezvoltat în jurul acestora, manifestările asemănătoare pe care le generează în rândul zelatorilor amintesc, într-o oarecare măsură şi la altă scară, de cultul creştin (şi nu numai!) al relicvelor. De un interes cu totul aparte se bucură pietrele înzestrate cu orificii naturale, prin care pot trece persoane sau prin care pot fi strecurate obiecte – gest căruia i se atribuie un rol benefic, legat poate de concepția privitoare la orificii ca „intrări” sau ca „noi începuturi”:

> Toate intrările, în măsura în care sunt începuturi, sunt privite ca puncte critice pentru bine sau rău.[9]

Ordinul *Bektaşî* se remarcă printr-o certă supralicitare a simbolismului litic – evidentă mai ales la nivelul accesoriilor purtate de dervişi şi la cel al scenografiei spaţiului ritual. Câteva dintre miracolele atribuite lui Hâcı Bektaş în hagiografia sa decurg, de asemenea, din manipularea neobişnuită a pietrelor – atestată şi în şamanismul turco-mongol. Iată câteva exemple în acest sens:

a) Trimis de Ahmet Yesevî – „*pîr*-ul din Turkestan" –, în Anatolia, ca reprezentant apostolic (*halîfe*), Hâcı Bektaş dă peste un sălaş al leilor, confruntarea cu ei îmbrăcând valenţe iniţiatice; sfântul îi transformă pe doi dintre ei în stane de piatră, restul felinelor fugind înspăimântate[10];

b) Pietrele de la Beştaş (lit. „cinci pietre") – reper topografic situat pe drumul către Mudurnu –, sunt martorele lui Hâcı Bektaş atunci când acesta jură, în două rânduri, că nu va păzi vitele unuia dintre cei mai aprigi contestatari ai săi, Saru; când acestea din urmă sunt devorate de lupi, ca urmare a punerii în practică a ameninţării, pietrele prind glas şi reproduc, în faţa întregului sat, avertismentul formulat de Bektaş[11];

c) Bektaş frământă cu picioarele o stâncă până când o înmoaie, iar acest miracol îi atrage numeroşi adepţi; stânca cu amprenta sa plantară s-ar fi conservat până în zilele noastre, fiind încă perfect identificabilă şi numită de localnici Hamurkaya (lit. „stânca de aluat")[12];

d) La solicitarea unei persoane care-şi declara rezerva faţă de puterile sale miraculoase, Hâcı Bektaş taie într-o zi în două, „ca pe un castravete", o piatră aflată în faţa moscheii din Sulucakaraöyük; suntem asiguraţi că cele două fragmente se conservă şi astăzi la Hacıbektaş (fostul Sulucakaraöyük), lângă Akkapu, fiind venerate de credincioşii din zonă[13];

e) Respins de un grup de săteni cărora le ceruse o cantitate oarecare de cereale cu prilejul secerişului, sfântul preschimbă în pietricele toate boabele de grâu, secară, linte, năut din care se alcătuia recolta; mai mult, monedele din aur sau argint deţinute de locuitorii aşezării cunosc aceeaşi soartă. Bektaş revine

ulterior asupra gestului său şi conferă proprietăţi fertilizante boabelor pietrificate. Femeile sterpe sunt sfătuite să postească 3 zile şi apoi, în noaptea de vineri spre sâmbătă, să înghită câte o boabă: cele care doresc fete înghit o boabă de linte, iar cele care doresc băieţi, o boabă de grâu. (Asocierea seminţelor cu ideea de germinaţie, de rodire este evidentă, demersul dervişului sugerând că piatra, doar aparent inertă, conţine în ea matricea vieţii şi că aşteaptă doar să-i fie dezvăluite latenţele; Hâcı Bektaş îşi dovedeşte, prin acest episod, capacitatea de a converti viaţa în moarte şi moartea în viaţă.) Un bărbat rămâne „greu" după ce înghite două boabe de grâu pietrificat, cu intenţia de a dezvălui impostura insolitului personaj, dar, neputând să nască pe cale naturală, moare în chinuri. Din pântecul său despicat de consăteni se ivesc doi băieţi, ai căror descendenţi vor fi numiţi *buğday oğulları*, „feciorii din grâu"[14];

f) Hâcı Bektaş prinde, la un moment dat, în mână, „ca pe un aluat", o stâncă rostogolită asupra sa de un discipol, Mollâ Sa'deddîn, căruia „i se strecurase diavolul în gânduri" şi care spera, astfel, să se desprindă de sub influenţa copleşitoare a mentorului[15];

g) Hâcı Bektaş muşcă, la propriu, dintr-o piatră aflată la poarta mausoleului lui Seyyid Gâzî[16], pe care tocmai îl vizita, după ce se preschimbase mai întâi într-o mare nesfârşită, pe ale cărei ape plutea mormântul eroului şi după ce, mai apoi, mormântul se transformase, la rândul său, într-o mare, străbătută de o corabie care-l purta pe dervişul anatolian[17];

h) Pentru a-i da o lecţie oaspetelui său, Şeyh Mahmûd-i Hayrânî din Kırşehir, care venea să-l viziteze călare pe un leu şi care-şi făcuse dintr-un şarpe, bici (a se remarca stranietatea apariţiei!), Hâcı Bektaş urcă pe o stâncă roşiatică, din preajma locului său favorit de meditaţie (Kızılca Halvet), o însufleţeşte şi porneşte în zbor, spre a-l întâmpina cum se cuvine[18].

Nu este mai puţin adevărat că adorarea pietrelor le era comună mai multor civilizaţii, uneori foarte diferite unele de altele. O înclinaţie marcată pentru simbolismul litic vădiseră, de

exemplu, şi arabii, atât în epoca preislamică[19], cât şi după islamizare; vestigiul cel mai grăitor al acestui cult rămâne Ka'ba, impresionanta structură cubică de la Mecca, care are încastrată într-un colţ piatra neagră[20], de origine celestă (meteoritică). Este posibil, prin urmare, ca, în anumite situaţii, elemente ale vechilor culte naturiste din lumea turcică, consolidate de credinţe şi practici specific şamanice, să fi făcut joncţiunea cu tendinţe similare ale religiilor semitice, continuând să dăinuie, peste timp, până în epoca modernă, aşa cum se poate deduce din cercetările de teren realizate în mediile rurale anatoliene.

În fine, nu mai puţin răspândită era şi dendrolatria, ale cărei rădăcini se plasează tot în epoca preislamică, la populaţiile turcice din Asia Centrală. Copacii erau adeseori priviţi ca sălaşuri ale spiritelor benefice, al căror sprijin era solicitat în diverse împrejurări, sau, dimpotrivă, ale celor malefice, care se cereau îmblânzite sau neutralizate. Erau venerate diverse specii de arbori sau arbuşti – bradul, molidul, plopul, chiparosul, platanul, ienupărul, dudul etc. –, preţuiţi pentru calităţile lor şi generoşi în sugestii simbolice; lor li se aduceau jertfe, erau conjuraţi în momentele de cumpănă, făceau ţinta unor pelerinaje colective şi a unor acte votive, cu prilejuri bine determinate. Evoluţia lor era frecvent asemuită cu existenţa omului şi, de aceea, la unele populaţii turcice, mormintele erau săpate sub arbori cu frunziş peren sau erau sădiţi pe morminte copaci cu valenţe similare. Existau situaţii în care un copac, venerat prin tradiţie, sfârşea prin a fi conexat cu un sfânt, al cărui lăcaş sau mormânt – real sau fictiv – era amplasat în imediata sa vecinătate; unii copaci, impresionanţi prin aspectul sau dimensiunile neobişnuite, erau, pe de altă parte, puşi în legătură cu diverse evenimente istorice. Cultul copacului rămâne şi astăzi actual în sânul unor comunităţi rurale din Turcia, integral sau parţial heterodoxe, precum *Tahtacı* şi *Yörük*. Prima dintre acestea se îndeletniceşte, după cum am mai precizat, chiar cu exploatarea lemnului, suspendându-şi însă îndeletnicirile în luna sacră

muharram şi în zilele de marți; cimitirele *Tahtacı* au un aspect cu totul neobişnuit pentru necropolele musulmane, datorită sarcofagelor din lemn, de forma unor stupi sau, în absența acestora, a îngrăditurilor din acelaşi material şi a copacilor plantați pe morminte.

Cultul copacului – adeseori, inclus în ceremonialuri cu pronunțată tentă şamanică, ale căror rădăcini central-asiatice ne par astăzi foarte îndepărtate – este prezent şi în hagiografia consacrată lui Hâcı Bektaş; specia vegetală predilectă este, aici, ienupărul (*ardıç*), amintit cu mai multe prilejuri în legătură indisolubilă cu muntele Hırka. Iată un fragment din textul amintit, care ni se pare extrem de sugestiv, pentru că include şi un alt topos frecvent al genului – focul, asociat cu dansul de factură extatică:

> Într-una din zile, [Hâcı Bektaş] a pornit în preumblare spre Muntele Hırka, împreună cu dervişii săi. Ajungând pe munte, le-a grăit dervişilor: „Duceți-vă degrabă şi aprindeți un foc!". Dervişii au adunat grămadă vreascurile culese de prin preajmă şi le-au aprins. În vreme ce focul ardea, Hünkâr [Hâcı Bektaş] a fost cuprins de extaz şi a început să danseze [*semâ'*, dansul extatic al dervişilor]. Dervişii i s-au alăturat. Au dat ocol focului de 40 de ori. Atunci, Hâcı Bektaş şi-a scos mantia, a zvârlit-o pe foc şi s-a retras. Mantia a ars pe de-a-ntregul [şi] s-a făcut scrum. Apoi, Hünkâr a luat acel scrum, l-a împrăştiat în aer şi a grăit: „Din locurile în care a căzut scrumul acesta, să crească lemn", şi, întorcându-se, a plecat la lăcaşul său. Din clipa aceea, lemnul de pe acel munte s-a înmulțit pe zi ce trecea. Dervişii[21] se duceau, îl tăiau, îl aduceau, făceau focul, se încălzeau. Din această cauză, acelui munte i s-a spus „Hırkadağı" [Muntele Mantalei / Mantiei], iar lemnul său nu se va termina până la sfârşitul lumii.[22]

Pe acelaşi munte, mai precis sub tufele de ienupăr la adăpostul cărora Hâcı Bektaş petrece nenumărate clipe de răgaz, au loc întâlnirile tainice cu „sfinții invizibili" (*ga'ib erenleri*), a căror sosire este semnalată de două candele aprinse pe creasta sa. Irène Mélikoff[23] atrage atenția asupra unei proprietăți importante a ienupărului – mai precis, a varietății de

ienupăr numite *juniperus excelsa* sau *macropoda*, care creşte la altitudini mari, dincolo de zona coniferelor, şi care-şi menţine culoarea verde de-a lungul iernii: este vorba de efectul halucinogen al fumului pe care-l degajă prin ardere, ceea ce explică, printre altele, utilizarea sa în cursul ceremoniilor şamanice, pentru inducerea transei extatice. Or, episodul în centrul căruia se află Hâcı Bektaş atestă tocmai utilizarea ienupărului ca halucinogen; nu este exclus ca memoria acestui vechi „instrument al extazului" să se fi perpetuat, pe filiera practicilor şamanice niciodată complet abandonate, şi în noul context anatolian.

Asocierea munte-foc-dans extatic poate fi întâlnită şi în alte texte *Bektaşî*, ca, de pildă, în hagiografia consacrată dervişului celibatar Kaygusuz Abdâl (secolul al XV-lea), care cuprinde şi referiri amănunţite la mentorul său, Abdâl Mûsâ (prezentat de tradiţie ca discipol al lui Kadıncık Ana):

> Beiul le-a poruncit robilor săi: „Înainte-mergătorilor, voi veţi merge înainte, veţi aprinde focul, Abdâl Mûsâ se va înflăcăra, iar pe urmă vom veni noi", a spus [şi a mărşăluit către Sultân, împreună cu oştenii săi]. Cunoscut fiindu-i acest fapt, presfântul [Sultân] Abdâl Mûsâ a slobozit pe dată un urlet, de acolo de unde se afla. Când a rostit el, o dată, „O, Dumnezeule!" şi a intrat în dans [*semâ'*], califii şi dervişii săi, auzindu-l şi văzându-l, au intrat şi ei pe dată în dans, împreună cu Sultân. Ieşind pe poarta lăcaşului, s-au dus în întâmpinarea *bey*-ului de Teke. În apropierea lăcaşului lui Abdâl Mûsâ se afla un munte înalt. Acesta s-a pus şi el îndată în mişcare, pe urmele lor, iar Sultân, văzându-l în spatele său, şi privind spre acel munte, şi făcându-i un semn cu mâna sa cea sfântă, i-a spus: „Opreşte-te, muntele meu, opreşte-te!". Acel munte s-a oprit de două ori la vorba lui Sultân. Mai pe urmă, pietrele şi copacii, nemaiputând sta locului, au intrat în extaz. Mergând pe urmele lui Sultân precum trupul unui bivol, pietrele mari şi cele mici, toate câte se aflau pe munte, au alcătuit un lanţ şi s-au prins în dans. Au ajuns în locul în care fusese aprins acel foc. În vreme ce Sultân dansa în focul acela, l-au mistuit şi l-au stins cu totul.[24]

Abdâl Mûsâ este asociat cu focul şi într-un alt context din hagiografia sa:

> Beiul de Teke le-a dat sătenilor următoarea poruncă: „Aduceți câte o sarcină de lemne de fiecare casă, să facem focul şi [apoi] să vină sfântul cel adevărat, să calce focul cu picioarele şi să treacă prin el!”.[25]

Fără îndoială că episoadele de genul celor de mai sus erau strâns legate de amintirea ceremonialurilor şamanice, care se grefau pe un sistem complex de credințe – doar fragmentar cunoscute astăzi –, conexate cu elementele şi ciclurile naturale. Constatăm, pe de altă parte, că erau mai cu seamă răspândite formulele mixte de cult (diade, de tipul copac-munte sau apă-copac, ori triade, de tipul munte-copac-apă). Mulți dintre arborii venerați astăzi în Anatolia cresc pe locuri înalte, la poalele unor munți sau pe malurile unor ape[26], ceea ce confirmă ideea enunțată[27]; de asemenea, sunt numeroase situațiile în care, la rădăcina unor copaci considerați sfinți, se află sanctuare (*yatır*) sau mausolee (*türbe*) dedicate unor personaje venerate de localnici.

În fine, să consemnăm şi faptul că o serie de teme şi motive atestate la unele populații turcice preislamice, fără a le fi întru totul caracteristice, se bucură de o vădită popularitate şi în literatura ordinului *Bektaşî*; sursa lor reală de inspirație sau filiera de preluare este, însă, în astfel de cazuri, mai degrabă incertă. Un motiv cu numeroase prelucrări, în civilizații foarte diverse ca origini şi orientări, este, de pildă, confruntarea cu dragonul (monstrul, balaurul, zmeul, fiara etc.). Asemenea episoade le sunt atribuite, chiar cu oarecare insistență, şi unor sfinți din galeria *Bektaşî*, precum Sarı Saltık, Hâcım Sultân, ‘Oṯmân Baba, Koyun Baba, Demir Baba, precum şi altor personaje ilustre, care nu se află neapărat printre cele venerate de adepți. Prezent în Asia Mică încă din perioada preislamică, acest motiv era răspândit îndeosebi în zona sa centrală, într-un perimetru delimitat, astăzi, de localitățile Çorum, Amasya şi

Yozgat; de aici supoziția că își avea originea într-o veche legendă mesopotamiană privitoare la lupta dintre zei și monștri, din care s-au inspirat, ulterior, și legendele creștine privitoare la Sfântul Gheorghe sau Sfântul Theodor. Legende cu dragoni / balauri circulau și printre turcii central-asiatici, despre care se presupune că le-au împrumutat de la chinezi. Ca și la aceștia, la Turcii Celești, dragonii erau puși în legătură cu apele și cu ideea de fluiditate (li se atribuia funcția de paznici ai unor cursuri de apă, izvoare etc., dar și ai norilor); se considera că, în anotimpurile prielnice, urcau la cer, iar toamna își căutau refugiul în ape sau sub pământ. Imaginea luptei cu dragonul – asociată cu tranziția la noul an – era populară și în Iran, unde se presupune că a pătruns din India.

Ecouri ale ritualismului șamanic

Interferențele sau împrumuturile din sfera ritualismului șamanic s-au manifestat cu pregnanță sporită în perioada inițială, de cristalizare a ordinului *Bektaşî*; după cum anticipam ceva mai sus, practicile șamanice s-au grefat adeseori pe vechi credințe turcice cu substrat naturist, cărora le-au conferit un suflu proaspăt și o nouă funcționalitate. O parte din sugestiile de această factură au fost integrate în chiar canavaua mișcării, interferând, în mod evident, cu fenomene similare preluate din alte tradiții religioase, care n-au făcut decât să le reactualizeze și să contribuie la consolidarea lor. Altele au fost, însă, abandonate de-a lungul timpului, fie din cauza incompatibilității flagrante cu sobrietatea formelor de devoțiune propuse de islam, fie din cauza mutațiilor survenite în stilul de viață al susținătorilor mișcării, care le diminuau simțitor relevanța.

Este neîndoielnic că recuperarea parțială a concepțiilor și practicilor de tip șamanic – fenomen frecvent în lumea turcică, pe filiera sufismului popular, care a rămas, multă vreme, forma cea mai eficientă de propagare a noii religii monoteiste în mediile turcofone – a avut un impact major asupra opțiunii

pentru o variantă de islam pe care neofiții, nu de puține ori fanatici, o credeau, probabil, aproape perfectă în adecvarea sa. Era, oricum, „islamul lor", propovăduit şi vegheat de vechii şefi de trib, adeseori şi şamani zeloşi, care adoptaseră, eventual, într-o primă fază, postura de predicatori buddhişti şi/sau maniheişti şi care se supuneau acum, de bună voie, unei noi metamorfoze; excluşi, prin statut şi nivelul vag de pregătire, de la postura de reprezentanți autorizați ai mediilor dogmatice, ei se orientau cu entuziasm către variantele mai relaxate de sufism pe care le propuneau misionarii diverselor ordine heterodoxe ce înfloreau nestingherit în Asia Centrală, ca şi în Orientul Apropiat, în secolele XII-XIV. Conversia nu se asocia însă automat cu abjurarea vechiului rețetar de cult: acesta era privit, cel mai adesea, ca o garanție a inviolabilității propriei identități şi memorii culturale şi coexista, nestingherit, într-o pașnică acceptare, cu noile achiziții. Existau, de altfel – cel puțin în aparență – o serie întreagă de elemente comune care păreau să îndreptățească această atitudine şi care favorizau ideea de continuitate, bazată, înainte de toate, pe încrederea exclusivă în eficacitatea actului magic ori ritual. Iată, spre edificare, câteva posibile „idei în contact", care par să fi asigurat tranziția de la universul şamanic la credințele hibride ale grupurilor *Alevî-Bektaşî*: vechea concepție privitoare la capacitatea sufletului şamanului de a-şi abandona corpul şi de a călători în cer sau sub pământ – vehiculată şi de biografiile legendare ale mai multor lideri spirituali ai confreriei[28]; credința comună în desprinderea sufletului de trup, la moarte; ideea şamanică potrivit căreia înțelepciunea implică un gen de „vedere secundară" sau „interioară" – esențial analogă cu concepția sufită despre „ochiul interior" (*cân gözü*, „ochiul sufletului"); importanța atribuită visului[29]; asocierea transei extatice cu inspirația poetică (considerată, de multe ori, de origine divină); ideea inițierii ca a doua naştere[30]; substratul sensibil similar al inițierii[31]; autovizualizarea candidatului la postura de şaman ca schelet – sugestie prezentă atât în inițierea clasică *Bektaşî*, cât şi

în ceremoniile de iniţiere ale altor ordine sufite; în succesiune logică, ideea că reînvierea, respectiv a doua naştere, se produce prin schelet, prin oase, văzute ca elemente durabile, indestructibile ale trupului[32]; dexteritățile excepționale atribuite şamanului şi, respectiv, maestrului spiritual *Bektaşî* (divinaţie, taumaturgie, diverse tipuri de metamorfoze); ideea şamanică a accesului la nivelele superioare ale cosmosului printr-o mică deschizătură, utilizând, în timpul ascensiunii celeste, un copac, un stâlp sau un munte – deschidere care are ca echivalent, în spațiul ceremonial al *Bektaşî*-ilor, zona centrală a oratoriului, numită *dâr-ı Mansûr*, „stâlpul spânzurătorii lui Mansûr"; conexiunea între transa extatică şi esența ritmică a unor instrumente muzicale; încrederea în forța magică a cuvântului (a se vedea incantațiile şi imnurile religioase); dansul ritual al *Bektaşî*-ilor (*semâ'*, *semah*) sau, în unele cazuri, dansul solitar al „părintelui" spiritual (*baba*), care aminteşte de dansul extatic al şamanilor; atenția acordată ascensiunii nocturne a Profetului (*mi'râc*) şi reactualizarea ei simbolică prin dansul ritual practicat în cursul ceremoniei *Bektaşî* – la fel de important ca ascensiunile celeste ale şamanilor[33]; însemnătatea atribuită comuniunii alimentare în cadrul adunărilor rituale *Bektaşî*, care evocă complexitatea socială a aşa-numitului *şölen* sau *toy* din societatea prototurcă; participarea liberă, neîngrădită, a femeilor la ceremoniile religioase, atât în şamanism, cât şi în sufismul de tip *Alevî-Bektaşî*; detalii vestimentare cu valoare simbolică analogă: boneta şi mantia dervişilor *Bektaşî*, pe de o parte, tichia şi costumul şamanului, pe de altă parte[34]. Am mai remarca şi ambivalența evidentă a tipului de sfânt anatolian, implicarea sa într-o gamă foarte variată de acte – parte dintre ele, cu evident impact negativ asupra unor indivizi ori comunități care, eventual, îl contestă; or, această ambiguitate aminteşte de ambivalența, frecvent constatată, a şamanului turcic, care cumula, în remarcabil de multe cazuri, aspectele de „şaman alb" (*ak kam*) şi „şaman negru" (*kara kam*).

În *Vilâyetnâme-i Hünkâr Hâcı Bektaş-ı Velî* – principala sursă privitoare la geneza şi la perioada timpurie a mişcării –, precum şi în alte texte hagiografice circumscrise aceloraşi medii confesionale – a căror transpunere în scris datează, de cele mai multe ori, din secolele XV-XVI –, figurează frecvent episoade sau detalii cu evidentă încărcătură şamanică, perfect integrate „peisajului cotidian" şi comportamentelor unei comunităţi *Bektaşî* incipiente, lipsite încă de o veritabilă conştiinţă de grup. Eponimul ordinului, ca şi eroii altor biografii legendare, se remarcă printr-o serie de fapte care amintesc în chip frapant de atributele tradiţionale ale şamanilor: săvârşesc acte magice în situaţii critice, tămăduiesc bolnavi, oferă informaţii despre lumea de dincolo, prezic viitorul, stăpânesc forţele naturii, sunt ignifugi, se dovedesc capabili să se ridice la cer şi să comunice cu Dumnezeu, reînvie animalele din oase, îşi desprind sufletul de trup pentru a reveni, apoi, în el, netulburaţi, antrenează în ritualurile săvârşite ambele sexe etc.

O reminiscenţă şamanică pare să fi fost şi sabia din lemn conferită cu prilejul ceremoniilor de învestitură a „califilor" (*halîfe*); sabia remisă de superiorul spiritual în cadru solemn este, în asemenea cazuri, un semn al elecţiunii, căci simplii dervişi nu deţin astfel de arme. Or, potrivit mărturiilor referitoare la desfăşurarea ceremonialurilor şamanice în lumea turcică, şamanii obişnuiau să apeleze la săbii din lemn în lupta cu spiritele malefice. Vechea funcţionalitate a acestor săbii se menţine şi în hagiografiile *Bektaşî*, de vreme ce legendarul Sarı Saltık Baba (Dede), căruia tradiţia îi atribuie, printre altele, fondarea oraşului Babadag, apelează la un asemenea instrument în lupta cu „balaurul din Kaliakra"[35]; sabia îi este conferită de maestrul său iniţiator, Hâcı Bektaş[36]. Tot de o sabie din lemn se foloseşte şi Hâcı Bektaş în lupta cu necredincioşii din ţinutul Badahşan[37]; aceasta îi este oferită de iniţiatorul său, Ahmet Yesevî, supranumit „maestrul întemeietor din Turkestan" (*pîr-i Türkistân*)[38].

Nu în ultimul rând, se cuvin evocate, în contextul posibilelor, dacă nu chiar probabilelor conexiuni cu imaginarul de tip şamanic, diversele tipuri de metamorfoze la care recurg eroii povestirilor hagiografice (transformarea lui Hâcı Bektaş în porumbel şi în şoim, a lui Karaca Ahmet în şoim etc.[39]), precum şi modul de utilizare / manipulare a focului şi a surselor de lumină. Conservarea unor particularităţi de inspiraţie şamanică în riturile şi în credinţele *Bektaşî* pledează, credem, pentru existenţa unei voinţe subterane de perpetuare a vechii spiritualităţi turcice, în relaţie cu ideea difuză a unei identităţi etnice / turcice comune tuturor grupurilor implicate – mai degrabă intuită decât limpede conturată sau afirmată.

O confrerie sunnită?

Istoria frământată a ordinului *Bektaşî* consemnează, îndeosebi în controversata perioadă târzie, frecvente luări de poziţie în favoarea definiţiei sunnite a ordinului, pornind de la comportamentul normativ atribuit fondatorului mişcării în hagiografia sa şi în apocrifa *Makalât*, despre care am văzut că este de dată mai târzie. Vechea dispută nu s-a stins nici astăzi, când exegeţi cu evidente înclinaţii şi intenţii misionare, precum Yaşar Nuri Öztürk, Abdülkadir Sezgin etc., pledează cu pasiune partizană pentru această idee, de a cărei acceptare publică s-a legat, uneori, însăşi supravieţuirea fizică a confreriei.

Dificultatea de a tranşa problema, într-un sens sau altul, derivă din ambiguitatea esenţială, am spune chiar programatică, pe care o afişează *Bektaşî*-ii, din dezacordul existent între afirmaţiile unor lideri şi particularităţile devoţionale ale diverselor grupuri, dar şi din absenţa unei „scripturi” – a unui canon care să sintetizeze şi să fixeze fundamentele dogmatice ale congregaţiei. Este neîndoios că fizionomia sa iniţială a suferit mutaţii importante în timp, dar, dincolo de observaţia că prestaţia de lider a lui Balım Sultân, la începutul secolului al XVI-lea, se asociază cu un număr de reforme interne remarcabile, pare

dificil de stabilit o periodizare foarte riguroasă ori o grilă distinctivă între diversele etape de evoluție. Intervențiile ulterioare în cuprinsul rarelor documente de epocă disponibile astăzi, abundența apocrifelor, faptul că cele mai vechi scrieri elaborate în cercurile *Bektaşî* ne-au parvenit prin intermediul unor copii tardive, care nu reprezintă, adesea, decât variante corupte, sufocate de interpolări, ale unor originale pierdute, nu fac decât să sporească nesiguranța demersurilor diacronice.

Referindu-se la morfologia târzie a ordinului – accesibilă în mare măsură şi datorită mărturiei directe a supraviețuitorilor vechii structuri congregaționale din Turcia, cu care a stabilit contacte în primele decenii ale secolului al XX-lea –, John K. Birge[40] aprecia că, în ciuda unor detalii exterioare, de genul reverenței cu care era evocat profetul Muhammad sau al invocării unor pasaje esențiale din *Coran*, islamul sunnit nu era decât o „manta de vreme rea", menită să disimuleze caracterul esențial şiit şi panteist al credințelor *Bektaşî*. Anchetele inițiate în anii 1993-1995 de Orhan Türkdoğan asupra unor comunități *Alevî-Bektaşî* din Anatolia contemporană pun, pe de altă parte, în evidență nu numai aspectul cvasi-ermetic al acestor grupuri, ci şi starea firească de disconfort cu care par să recepteze ele reacțiile repetate de respingere ale societății sunnite – imitată, parțial, sub aspect ritual, din rațiuni mai degrabă tactice. Caracterizându-şi credința, unii dintre subiecții chestionați cu prilejul acestor anchete se folosesc frecvent de dichotomia – clasică, de-acum – între exoteric (asimilat credinței sunnite) şi esoteric (identificat cu dogmele *Alevî-Bektaşî*); de aici, superioritatea pe care şi-o arogă în raporturile cu o comunitate „pretins ortodoxă", pe care o plasează în stadiul incipient, inferior al literalității Revelației şi cu care socotesc că nu pot angaja un dialog spiritual autentic. Ne confruntăm, în acest exemplu, cu un complex tipic de inferioritate, transformat în complex de superioritate.

Enigmele şi metamorfozele trecutului rămân, în mare măsură, greu de descifrat astăzi, dar pare rațional şi logic să

apreciem că nici una dintre părțile angajate în această dispută, cu evidentă miză ideologică, nu are în întregime dreptate. Desigur că „derapajul șiit" major, conștient, angajat și angajant al congregației datează din secolul al XVI-lea, însă el a fost anticipat, în forme mai puțin radicale și mai voalate poate, de o serie de sugestii ismailite timpurii, de aportul structurilor corporatiste anatoliene, de hurûfism; lipsa de radicalism se datora, în astfel de cazuri, faptului că miza le aparținea „celorlalți", „azilanților", și nu ordinului – era mai curând o miză a indivizilor sau a grupurilor disidente care aflaseră adăpost în rândurile sale decât a structurii congregaționale înseși. Pe de altă parte, în mod foarte probabil, Hâcı Bektaş nu era șiit sau nu avea convingeri șiite sistematice, dar nici de sunnism nu putea fi „acuzat"; exponent al mediului său eclectic și plin de culoare, el se împărtășea dintr-un islam care răspundea înțelegerii și nevoilor imediate ale acestuia, nu dintr-o abstracțiune, impersonală și atemporală. Ar fi nedrept, prin urmare, să-l judecăm din perspectiva actuală – din perspectiva a ceea ce știm astăzi despre destinul ulterior și despre tentativele succesive de confiscare ori de legitimare / delegitimare a mișcării. Este foarte posibil, pe de altă parte, ca el să se fi socotit un sunnit riguros, cu nimic mai prejos decât cei care alcătuiau elita societății urbane instruite, cu care avea foarte puține în comun. Cu alte cuvinte, Hâcı Bektaş era, poate, un derviș heterodox, însă fără să se sinchisească prea mult de acest lucru și/sau poate fără să o știe: acest lucru urma să se afle abia mai târziu!

În mediu sunnit, un păcat de moarte: ispita șiită

Mai frapante se vădesc, în schimb, incontestabilele puncte de contact între anumite dogme șiite și un număr de credințe *Bektaşî*. Coloratura șiită este, de altfel, perceptibilă în cazul unui număr apreciabil de ordine sufite, însă ea se manifestă mai degrabă la nivelul exegezei libere a *Coranului*, al unei teologii intens speculative, decât la nivelul formelor rituale.

Revendicativ şi militant, dar dezvoltând şi o metafizică subtilă – veritabilă provocare pentru vârfurile intelectuale –, exploatând, pe de altă parte, afectiv, până la ultimele consecinţe, drama morţii califului ‘Alî şi a fiilor săi, Hasan şi Husayn, aşa cum creştinismul îşi trage seva doctrinară din martiriul lui Iisus Christos şi din misterul învierii, şiismul nu încetează să contrarieze şi să atragă, în egală măsură, spirite dintre cele mai diverse.

După cum remarcam, coloratura şiită a confreriei este de dată mai târzie, ea marcând cea de-a doua etapă de evoluţie a sa – cea postsafavidă. Etalată cu ceva mai multă moderaţie de grupurile urbane ale dervişilor *Bektaşî*, care se orientează – cel puţin, la nivelul ierarhiilor superioare – mai degrabă către aspectele contemplative, fără impact public imediat, ea este, în schimb, afişată cu fervoare, uneori chiar sfidător, de diversele ramuri rurale, care au asimilat-o progresiv, fără a problematiza excesiv, ca urmare a activităţii misionarilor safavizi din secolul al XVI-lea, şi chiar ulterior. Trăsăturile propriu-zis şiite sunt absente din hagiografia lui Hâcı Bektaş, cu excepţia câtorva adăugiri târzii, aflate în evidentă discordanţă stilistică cu restul compoziţiei. De altfel, registrele de recensământ din zona Karaman (anii 1476, 1483 şi 1500) confirmă faptul că, deşi comunitatea *Bektaşî* (*Bektaşlu*) era pe deplin constituită la începutul secolului al XVI-lea şi îşi practica cu osârdie riturile specifice, înclinaţiile ori simpatiile sale şiite erau mai degrabă insesizabile, dacă nu chiar absente[41]. „Şiitizarea” masivă va surveni abia după această epocă şi va îmbrăca, la fel ca nenumărate alte opţiuni similare din istoria islamului, un important aspect politic, contestatar, aşa cum s-a putut, neîndoios, observa din prezentarea diverselor subgrupuri *Alevî-Bektaşî*.

Optând pentru un tip de abordare impresionist, sentimental, menit să-i sporească audienţa în rândul maselor cărora li se adresa cu predilecţie, *Bektaşîlik*-ul împărtăşea cu şiismul duodeciman (imamit)[42] veneraţia faţă de ‘Alî şi de imamii proveniţi din stirpea sa, postul şi doliul din luna *muharram* – prin care este comemorată moartea violentă a lui Husayn şi a familiei sale

la Kerbalâ' –, aniversarea zilei de naştere a califului 'Alî cu ocazia Anului Nou, precum şi cele două principii comportamentale conexe ale şiiţilor – *tevellâ* (ataşamentul necondiţionat faţă de 'Alî şi de descendenţii săi) şi *teberrâ* (ostilitatea, duşmănia neînduplecată faţă de adversarii lui 'Alî şi ai stirpei sale). Aceste ultime principii sunt respectate cu deosebită stricteţe şi invocate cu ardoare, atât în cuprinsul imnurilor religioase, cât şi în timpul ritului formal de iniţiere.

O identificare totală cu şiismul dogmatic este, totuşi, improbabilă, aşa cum rezultă şi din anchetele de teren realizate de Orhan Türkdoğan. *Alevî-Bektaşî*-ii par a-i privi cu superioară condescendenţă nu numai pe sunniţi, ci şi pe şiiţii iranieni, recunoscându-şi anumite afinităţi cu ei, dar reproşându-le încremenirea şi intoleranţa dogmatică, duritatea ridicată la rang de principiu, ideologizarea excesivă, reducerea treptată a propriei credinţe la o simplă schemă ritualist-comportamentală, lipsită de elan interior autentic. Prin urmare, din perspectiva adepţilor curentului mistic anatolian, şiiţii, la fel ca şi sunniţii, se află abia pe prima treaptă a cunoaşterii spirituale – cea reprezentată de *Šarî'a* (tr. *Şerî'at*), „Legea islamică revelată" –, în vreme ce iniţiaţii ordinului au păşit deja pe treapta următoare – *tarîkat* / *tarikat*, „calea mistică" –, care le deschide perspectiva gnosei.

Se poate aprecia că atracţia exercitată de şiism asupra unor ordine sufite, corporaţii islamice sau mişcări insurecţionale anatoliene s-a datorat nu numai tipului de discurs profesat, ci şi orientării sale subversive, care constituia un veritabil receptacol pentru frustrări colective îndelung acumulate şi trezea motivaţii dintre cele mai diverse. Această atracţie avea să conducă, însă, nu atât la placarea cvasi-mecanică pe respectiva ideologie islamică, cât la selecţia – deloc fortuită – a anumitor elemente şi la integrarea lor în ansamblul compozit al *Bektaşîlik*-ului. În mod evident, structurile selectate corespundeau strategiei emoţionale preconizate de ordin şi, contrar oricăror aparenţe, ocupau un loc bine definit în ansamblul său doctrinar eterogen, relevându-i pluralitatea disponibilităţilor.

Trebuie să spunem însă, pe de altă parte, că există, în domeniul din ce în ce mai sensibil al studiilor islamice, căi de cunoaştere ignorate sau foarte puţin prospectate, presărate cu miraje şi capcane la tot pasul. Aşa se întâmplă, de exemplu, cu problema convergenţelor între credinţele eclectice ale diverselor grupări religioase din Orientul Mijlociu, care par să fi întreţinut multiple – deşi încă obscure – relaţii de schimb pe parcursul istoriei lor:

> I-am putea regrupa pe toţi aceşti sectanţi sub un apelativ mai general – ceea ce facem adeseori –, iar termenul care li se potriveşte cel mai bine este cel de *'Alî-Ilâhî*, căci au drept punct comun credinţa în divinitatea lui 'Alî; rămâne de ştiut ce semnifică pentru ei 'Alî; câţi dintre ei au conştiinţa identificării cu 'Alî cel istoric? Un alt termen li s-ar potrivi bine – cel de *Ahl-e Haqq*, „oamenii Adevărului", pe care şi-l atribuie adeseori ei înşişi. Dar acest termen dă naştere la confuzie, căci cercetările lui V. Minorsky şi, mai recent, M. Mokri au ataşat această etichetă unei religii kurde, în vreme ce termenul are, probabil, o dimensiune mult mai generală şi le-ar putea fi la fel de bine aplicat sectanţilor turci din Azerbaidjanul iranian […] Aş aminti, totuşi, că motivul ideologic al tânărului Şâh Ismâ'îl era propagarea *Mazhab-e Haqq*, „sectei Adevărului", ai cărei sectanţi nu pot să fie decât nişte *Ahl-e Haqq*, „oameni ai Adevărului". Acest termen de *Mazhab-e Haqq* ar fi legat de mişcarea *Kızılbaş*.[43]

Procesele evolutive ale acestor comunităţi prezintă adeseori similitudini frapante, care derutează şi amână mereu formularea unor concluzii, fie ele şi preliminare, privitoare la fenomenele de contact. Parte din particularităţile lor, cu forme de manifestare cvasi-identice la unele secte eretice din spaţiul creştin, îşi au, probabil, temeiul în nucleul antieclezial şi antinomist care orientează mişcările de acest tip, la un nivel de receptare prea puţin preocupat de rigori şi subtilităţi speculative ori teologale. O altă parte, la fel de evanescentă, îşi au originea în cultura comună a Orientului Apropiat şi Mijlociu – o cultură pe cât de arborescentă, de multiformă în diversitatea ei multimilenară, pe atât de greu de definit ori de fixat în categorii rigide, scolastice:

teme şi motive strâns înlănțuite ori recuperate peste secole, în mereu alte şi, totuşi, atât de (substanțial) familiare ipostaze, forme piezişe, alunecoase, fulgurante, în perpetuă metamorfoză, o căutare neliniştită şi neobosită, care sfidează orice iluzie a stabilității şi cultivă, grăbind parcă spre propria pieire, sâmburele (singurul, statornic) al sediționii. A trăi în marginea normei, indiferent de natura ei, este, în acest spațiu al turbulențelor moştenite, nu excrescența, ci însăşi norma – modul esențial, vital de a fi al unei inter-culturi, al unui univers de inter-semne copt, parcă, dintotdeauna pentru erezie.

Ceea ce frapează la o încercare, oricât de superficială, de confruntare a unor asemenea grupuri – incluzându-i, de această dată, în ecuația comparatistă, şi pe *Bektaşî*-i, ori măcar o parte a mişcărilor plasate în sfera lor de influență – este sentimentul că, dincolo de un set, nu neapărat foarte semnificativ şi coerent, de elemente doctrinare relativ bine individualizate, ele sunt interschimbabile, plăsmuite din acelaşi aluat ori susținute de aceeaşi urzeală. Într-un anumit sens, limitat, desigur, de conjuncturi, fiecare dintre ele i se poate substitui celuilalt, căci fiecare se integrează unui mecanism de autoreglare a tensiunii sociale care, o dată pus în mişcare, se regenerează mereu – fundamental acelaşi, deşi mereu altul.

Evidentele confuzii identitare care marchează ascensiunea ordinului *Bektaşî* alimentează supoziția că grupări foarte variate, care în mod normal ar fi fost privite ca schismatice şi care erau expuse persecuțiilor statului otoman sunnit, au aflat un binevenit refugiu sub umbrela tolerantă, dar şi acaparatoare a confreriei. Este adevărat că aspectul sincretic, chiar compozit al doctrinei, al mitologiei, al anumitor rituri, eşecurile repetate înregistrate în procesul de elaborare a unui canon care ar fi limitat aria de parazitare a ordinului, precum şi triumful evident al facțiunilor laxiste întăresc această impresie. Dar, dincolo de disputele şi rivalitățile interne, observăm că tocmai acesta pare să fie principiul de funcționare al întregului; el atrage disidențele, uneori până la pulverizarea grupului-purtător, le

ordonează, ba chiar – dincolo de inerentele disfuncţii de parcurs – le controlează, devenind erezia licită, „legalizată”, care îndulceşte contururile aspre ale mişcărilor contestatare, ba chiar le neutralizează. Dintr-o asemenea perspectivă, acuzele de „colaboraţionism” cu statul otoman, formulate de grupurile *Kızılbaş* la adresa *Bektaşî*-ilor, par să fie mai mult decât un simplu artificiu retoric.

Vom realiza mai exact dimensiunile reale ale nucleului izomorf ce subzistă într-un număr apreciabil de mişcări sau secte de orientare heterodoxă din Orientul Apropiat şi Mijlociu dacă vom trece în revistă, fie şi extrem de succint, câteva dintre trăsăturile comune ale grupurilor *Bektaşî* şi, respectiv, *Ahl-e Haqq*[44], a căror tipologie este cel puţin la fel de variată ca şi cea a subgrupurilor *Alevî-Bektaşî*: aspectul de religie sincretică, bazată pe extremismul şiit (în speţă, pe şiismul duodeciman, cei 12 imami fiind adeseori evocaţi în cuprinsul imnurilor religioase), ale cărui fundamente sunt, însă, substanţial trădate, spre a se ajunge la un sistem cvasi-autonom; hiperdulia califului (imamului) ‘Alî; credinţa în cele 4 stadii ale cunoaşterii iniţiatice: *Šarî‘a*, *tarîqa*, *ma‘rifa* şi *haqîqa*; credinţa în metempsihoză şi, deci, în reîncarnare; semnificaţia simbolică a cifrei 7; prevalenţa formelor de ritualism colectiv în raport cu actele de devoţiune individuală; imnurile mistice cu acompaniament de *saz*, interpretate în împrejurări solemne – similare, ca finalitate, cu şedinţele de *dikr* organizate de majoritatea confreriilor sufite; însemnătatea riturilor sacrificiale[45] săvârşite cu prilejul ceremoniilor religioase şi semnificaţia mistică conferită comuniunii alimentare; poziţia privilegiată a maestrului spiritual la nivelul comunităţii şi rolul său activ în existenţa individului; caracterul popular şi influenţele folclorice; larga circulaţie a corpusurilor hagiografice; veneraţia faţă de Şahul Ismâ‘îl Safavidul şi popularitatea poemelor sale; practica sacrificării rituale a cocoşului (cu relevanţă regională, la *Alevî*-i); răspândirea preponderentă în anumite medii, cu pretenţii intelectuale modeste (zone rurale sau semiurbanizate, comunităţi nomade

sau seminomade etc.) şi înclinaţia către oralitate. Diversele grupări *Ahl-e Haqq*, *Cehelten* (sau *Kırklar*, din Azerbaidjanul iranian), *Ateşbagi*, *Baba Yâdegârî* etc. îl recunosc, fără excepţie, pe Hâcı Bektaş, dar în grade diferite: unele îl socotesc manifestarea lui Dumnezeu, altele doar manifestarea lui Cebrâ'îl (arhanghelul Gabriel).

Grupurile *Alevî* din Turcia, pe de o parte, şi grupurile *'Alî-Ilâhî* din Azerbaidjanul iranian, pe de altă parte, împărtăşesc, la rândul lor, o serie de concepţii comune, precum: credinţa fundamentală în manifestarea lui Dumnezeu sub formă umană (în epoca dominaţiei islamului Dumnezeu luând aspectul lui 'Alî); credinţa în multiplicitatea formelor, respectiv în reîncarnare, exprimată prin formula *dûn be dûn*, „din veşmânt în veşmânt"; sărbători comune, precum sărbătoarea *Hızır* din luna februarie; resemantizarea diavolului (Šaytân), care nu mai este un spirit al răului – credinţă cu evident substrat antiteologic, vehiculată, sub diverse forme, şi de grupările *Ahl-e Haqq* şi *Yazîdî*[46].

Menţionăm, totodată, câteva similitudini între credinţele grupurilor *Alevî* şi cele ale grupurilor *Nusayrî* / *Nosayrî* (astăzi, *'Alawî*)[47], cu care primele sunt, uneori, confundate sau asimilate, dată fiind rezonanţa asemănătoare a apelativelor lor actuale, ca şi prezenţa unor nuclee *Nusayrî* pe teritoriul Turciei: absenţa unui canon şi preponderenţa oralităţii (semnalată şi în cazurile prezentate mai sus, de altfel); însuşirea vechiului topos al trupului ca închisoare; importanţa atribuită simbolismului luminii; adorarea unei pentade constituite din Muhammad, 'Alî, Fâtima (Fâtim, la *Nusayrî*, ca ipostază masculină a Fâtimei), Hasan şi Husayn, sublimată, în cele din urmă, într-o triadă ('*ain*, *mîm*, *sîn*) care valorifică simbolismul asociat literelor alfabetului; corespondenţa astrologică (influenţată, probabil, de credinţele misterioşilor sabeeni din Harrân, la fel cum se întâmplă şi cu valoarea simbolică a anumitor cifre), în virtutea căreia Muhammad este identificat cu soarele, iar 'Alî, cu luna; venerаţia faţă de Salmân al-Fârsî (adorat, de grupările *Nusayrî*,

ca *bâb*, „poartă") şi rolul de iniţiator care-i este rezervat; insistenţa asupra „tainei ordinului", a cărei păstrare face obiectul unui legământ; devotamentul faţă de familia alidă şi ostilitatea faţă de detractorii săi; utilizarea vinului în comuniune, ca anticipare a Paradisului; o serie de interdicţii alimentare: iepurele, peştele (la *Nusayrî*, anumite categorii de peşte, precum ţiparul); sărbători religioase comune, precum *'ašûrâ'* şi *Nôrûz*.

Deliciile gândirii eretice, sub imbold Hurûfî

Apărută în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, secta *Hurûfî* a înglobat reminiscenţe ale vechilor religii iraniene, ale creştinismului, kabbalismului şi chiar neoplatonismului, fiind percepută, în mod simptomatic, de unii analişti ca o sectă islamică, şiită, cu puternice accente sincretice, iar de alţii, ca o religie de sine stătătoare.

Adepţii *Hurûfî* par să fi exercitat o influenţă notabilă asupra ordinului anatolian în perioada de structurare a acestuia, deşi strategia şi modalităţile de infiltrare a grupurilor *Bektaşî* rămân mai degrabă obscure. Potrivit unor tradiţii orale, 'Alî al-'Âlâ, discipol fidel şi succesor spiritual al fondatorului sectei, Fadl Allâh, s-a retras în Anatolia, după condamnarea la moarte a maestrului său (1394) şi, refugiat într-un lăcaş al *Bektaşî*-ilor, i-a propagat cu asiduitate doctrina, atribuindu-o, din raţiuni tactice, lui Hâcı Bektaş Velî. După cum se ştie, persecuţiile care s-au abătut asupra grupării după moartea lui Fadl Allâh i-au determinat pe unii dintre adepţii săi să se refugieze în Siria, Egipt şi Anatolia, o parte a celor din urmă trecând, ulterior, în Rumelia; este de presupus că şi din rândurile acestora s-au recrutat diverşi propagatori ai doctrinei. *Bektaşî*-ii – susţinea F. W. Hasluck[48], la capătul cercetărilor sale de teren, care vizau, la începutul secolului al XX-lea, principalele fiefuri ale mişcării –, neagă aceste afirmaţii, însă acceptă faptul că, în cursul prigoanei dezlănţuite de Tîmûr Lang / Lenk împotriva ereticilor *Hurûfî*, mulţi dintre cei aflaţi în primejdie s-au

refugiat sub mantia ordinelor *Bektaşî* şi *Mawlawî*. Trebuie să mai spunem că o parte a adepților sectei au căutat azil cât mai departe de centrele de putere, ajungând până departe, în Balcani, fără a izbuti însă să se sustragă total persecuțiilor. Astfel, din condicile de afaceri importante al Imperiului otoman (*mühimme*) rezultă că, în secolul al XVI-lea, în oraşele şi târgurile balcanice se organizau frecvent razii şi chiar acțiuni sistematice de depistare a adepților sectei; mulți dintre cei capturați în asemenea împrejurări erau condamnați la moarte, aceeaşi soartă fiindu-le rezervată şi simplilor simpatizanți sau celor bănuiți de asemenea înclinații.

John K. Birge[49] socoteşte necesar să precizeze totuşi că, dincolo de speculațiile pe această temă, nu se pot produce dovezi clare cu privire la infiltrarea ordinului turc; mai mult, bektaşimul şi hurûfismul par să fi rămas întotdeauna sisteme doctrinare distincte. Exegetul subliniază că investigațiile sale nu au scos la iveală nici o sursă documentară care să sprijine, direct sau indirect, ipoteza potrivit căreia dogmele lui Fadl Allâh ar fi fost asimilate sau chiar confundate de adepții *Bektaşî* cu învățăturile propriului lor maestru fondator; dimpotrivă, distincția între cele două personalități se vădeşte suficient de clară pentru a exclude categoric posibilitatea vreunei confuzii ori uzurpări de identitate. Deşi ataşamentul față de concepțiile fundamentale ale sectei *Hurûfî* înregistra forme şi grade foarte variate printre adepții *Bektaşî*, mergând de la scepticism până la adeziunea cea mai entuziastă, pare totuşi real şi, în anumite privințe, surprinzător faptul că, spre mijlocul secolului al XV-lea, misionari *Hurûfî* cu afiliere instituțională incertă îşi răspândeau concepțiile în comunități izolate din Asia Mică, fiind întâmpinați cu evidentă disponibilitate de *Bektaşî*-i; pe de altă parte, începând chiar din epoca amintită, o parte a dervişilor *Bektaşî* s-au numărat printre susținătorii cei mai înflăcărați ai ideilor lui Fadl Allâh, care nu făceau decât să alimenteze zestrea heterodoxă şi potențialul exploziv al propriei confrerii. Ei se comportau asemenea unui receptacol menit să atragă orice formă de

disidență, fie ea şi difuză, din jurul lor, dar – cel puțin la nivelul structurii congregaționale – nu depăşeau decât rareori limita periculoasă a jocului[50]. Din această perspectivă, pot fi înțelese reticențele sau chiar ostilitatea unor comunități *Alevî* față de dervişii *Bektaşî*, care „secretau" erezia, dar care – exceptând slăbiciunile pasagere –, o „prizau" în doze terapeutice, adresându-se grupurilor supuse disciplinei de tip monastic şi nu maselor turbulente – instabile emoțional şi greu de controlat.

Eventualitatea unui „implant" hurûfit de anvergură ar fi presupus, desigur, ca ordinul (sau structura care îl prefigura în perioada respectivă) să se dovedească insuficient articulat, fragil, expus influențelor exterioare. Tocmai în virtutea acestei calități putea fi el angrenat într-un experiment cu rezultate greu de anticipat, din larga paletă de posibilități pe care o oferea, în epocă, sufismul anatolian. La fel de posibil este ca la baza unei asemenea opțiuni să se fi aflat afinități structurale mai subtile, pe care nu mai suntem în măsură să le sesizăm astăzi; este de presupus, oricum, că alegerea propriu-zisă a fost precedată de tatonări anterioare, care confirmau capacitatea de acomodare reciprocă a celor două curente. Dincolo de versiunea tradițională privitoare la supraviețuirea şi avatarurile sectei *Hurûfî*, răspândirea acestui curent, fundamental eretic, în Asia Mică li se datorează, probabil, mai curând poetului-martir Nesîmî[51] şi epigonilor săi decât lui 'Alî al-'Âlâ' şi eventualilor săi discipoli; Abdülbâki Gölpınarlı[52] apreciază că ordinul *Bektaşî* a asimilat, de fapt, pe deplin credințele *Hurûfî* abia cu începere din secolul al XVI-lea, şi nu în faze mai timpurii, aşa cum se credea până mai deunăzi.

O afirmație incitantă, însă destul de hazardată, riscă F. W. Hasluck[53], care socoteşte că adevăratul fondator al confreriei *Bektaşî* a fost Fadl Allâh, şi nu Hâcı Bektaş Velî, numele originar al ordinului fiind, aşadar, *Hurûfiyya (Hurûfiye, Hurûfîlik*). O atare supoziție conduce, din start, la ideea unei strategii de disimulare atent orientate către un ordin cu o oarecare aderență locală, dar aflat, eventual, în derivă, în absența unor

lideri de anvergură. Sau, din nou, la ideea unui compromis între cele două părți „contractante": numele onorabil al ordinului *Bektaşîlik*, ca suport al implantului reprezentat de dogmele, fie ele şi trunchiate, ale *Hurûfîlik*-ului, în acel total dispreț pentru formă care le este comun atâtor ordine sufite, dar care se vădeşte, adeseori, a nu fi decât un înveliş diversionist, menit să protejeze esența revoluționară a mesajului.

Un alt reputat specialist în sufismul turc, Fuad Köprülü[54], afirmă că adepții *Hurûfî* – care s-au răspândit, în secolul al XV-lea, în întreaga Asie Mică şi care, în vremea sultanului Murât II (1421-1451) şi la începutul domniei lui Mehmet II Fâtih (1451-1481), se bucurau de popularitate chiar în cercurile palatului[55] – au fost apoi reprimați cu cruzime, la inițiativa vizirilor Mahmût Paşa şi Fahreddin Acemî – motiv pentru care s-au infiltrat printre *Bektaşî*-i, conservându-şi, astfel, existența. Istoricul turc aminteşte însă că ei nu au fost singurii care au adoptat această tactică: între grupurile care şi-au pierdut urma printre *Bektaşî*-i se numărau şi aşa-numiții *Işık*[56] şi *Torlak*, de orientare *Kalenderî*, prigoniți în urma atentatului asupra lui Bâyezît II (1481-1512). De fapt, conchide Fuad Köprülü, prezentând de la bun început un aspect heterodox (respectiv, *Kalenderî*) şi nefiind radical deosebit de alte confrerii cu aceeaşi orientare, ordinul *Bektaşî* nu avea cum şi de ce să împrumute un asemenea caracter tocmai de la *Hurûfîlik*. Tendințele sale originare, care se situau în acelaşi registru, s-ar fi putut, însă, consolida în urma unor asemenea contacte. Este posibil, pe de altă parte, ca anumite trăsături ale doctrinei lui Fadl Allâh şi anumite practici devoționale specifice sectei sale – precum consumul ritual de pâine, vin şi brânză, pe care unii exegeți îl interpretează ca pe o reminiscență a Sfintei Comuniuni creştine – să fi fost adoptate în virtutea coincidenței ori asemănării lor cu erezii şi practici creştine supuse unor măsuri represive asemănătoare celor aplicate sectei iraniene – erezii şi practici deja familiare mediilor *Bektaşî*. În orice caz, cele mai importante aspecte ale influenței *Hurûfî*, care motivează,

deopotrivă, panica şi îndârjirea manifestate de autorităţi ori de intelectualitatea „organică” la adresa lor, se leagă, de fapt, de credinţa în reîncarnare (*hulûl*) şi, în strânsă conexiune cu aceasta, de ideologia „mahdistă”, cu toate implicaţiile sale sociale şi politice. Principala dogmă profesată de adepţii sectei, care-l socoteau pe Fadl Allâh manifestarea lui Dumnezeu – el urmând să revină, la sfârşitul lumii, sub chipul lui *al-Mahdî*, spre a-i salva pe musulmani, creştini şi mozaici, ca „popoare ale Cărţii” –, se reflectă, ca în oglindă, în credinţa *Kızılbaş* potrivit căreia imamul (califul) ‘Alî este manifestarea lui Dumnezeu sau Dumnezeu încarnat. Credinţa în manifestarea lui Dumnezeu sub formă umană s-a răspândit, prin intermediul învăţăturilor secrete ale adepţilor *Hurûfî* în exil, în întreaga Anatolie şi Rumelie, găsindu-şi reflectarea în concepţiile analoge ale ordinelor *Bayrâmîlik* / *Bayrâmiye*, *Kalenderîlik* / *Kalenderiye* (şi, prin intermediul acestuia, *Bektaşîlik* / *Bektaşiye*), precum şi în unele idei specifice ordinului *Halvetîlik* / *Halvetiye*.

Influenţa *Hurûfî* a continuat să se manifeste şi în imaginile care împodobeau lăcaşurile *Bektaşî* şi care excludeau orice ambiguitate cu privire la sursa de inspiraţie: de pildă, chipurile califului ‘Alî şi ale fiilor săi, Hasan şi Husayn, precum şi ale altor sfinţi din galeria emblematică a ordinului, realizate prin combinarea literelor din componenţa numelor lor[57]. Ea se resimte, aşa cum remarcam deja, şi în arhitectura unor sanctuare *Bektaşî* din Thracia[58], care mizează, în mod manifest, pe valoarea simbolică a cifrei 7, preluată de hurûfism de la şiismul ismailit. Pe de altă parte, pe un plan mai subtil, ei i se datorează, fără îndoială, şi predilecţia recunoscută a *Bektaşî*-ilor pentru cronograme şi, în general, pentru speculaţii numerice şi jocuri simbolice, bazate pe însumarea valorilor atribuite grafemelor din componenţa unor cuvinte. Contestată sau negată, percepută ca un pas primejdios în direcţia extremismului religios, erezia hurûfită a contribuit, probabil, la sporirea sensibilă a rafinamentului speculativ al congregaţiei *Bektaşî*, deschizându-i noi orizonturi intelectuale.

S-a vorbit, în diverse circumstanțe, şi de prezența unor influențe buddhiste, atât la nivelul ideologiei, cât şi la cel al riturilor şi practicilor *Alevî-Bektaşî*. Ideea ar putea să pară uşor excentrică, dacă nu chiar neverosimilă. Să nu uităm, însă, că diversele comunități turcice (uneori, turco-mongole), sedentare sau nomade, au intrat de foarte timpuriu în contact cu buddhismul, atât ca urmare a vecinătăților, cât şi a faptului că erau adeseori situate de-a lungul sau în preajma marilor rute comerciale, care favorizau legături şi schimburi dintre cele mai diverse. Primele convertiri la buddhism, ca şi primele edificii sau obiecte de cult de factură buddhistă din spațiul nord- şi central-asiatic, apar prin secolele II-III, la hunii răsăriteni; buddhismul pare să fi fost, de altfel, destul de bine înrădăcinat în Turkestanul de est, unde pătrunsese, probabil, în principal grație negustorilor şi misionarilor care străbăteau celebrul „drum al mătăsii". Buddhismul avea să trezească apoi interesul unor cercuri conducătoare din imperiile succesive ale Turcilor Celeşti (secolele VI-VIII), care nu numai că au optat pentru convertire, dar au şi favorizat circulația în zonă a unor traduceri de texte buddhiste; după toate probabilitățile însă, adeziunea la buddhism n-a atins proporții de masă, ci s-a limitat la elitele sociale. În schimb, noua formă de devoțiune s-a bucurat de un imens prestigiu şi de o largă susținere populară pe teritoriile celor două state uigure[59], unde este atestat, începând din secolul al VII-lea, sub numele de *Burkancılık*; cea mai însemnată parte a populației era afiliată la buddhismul *Mahâyâna*, în vreme ce adeziunea la *Hînayâna*, substanțial mai redusă, se limita la vârfurile politice ori intelectuale. Fidelitatea față de buddhism a rămas definitorie pentru uiguri până la adoptarea maniheismului ca religie de stat, în cea de-a doua jumătate a secolului al VIII-lea; mai mult, o serie de comunități din structura statului uigur au revenit, se pare, la buddhism, după abandonarea maniheismului, în secolul al X-lea, rămânându-i încă ataşați şi

în secolul al XIII-lea, de când datează o serie de atestări în acest sens[60]. Cel de-al doilea stat uigur s-a bucurat de o cultură înfloritoare, din această epocă datând un număr impresionant de texte buddhiste (în covârşitoarea majoritate, traduceri din sanskrită şi, parțial, din chineză), redate într-un alfabet care era o formă adaptată a alfabetului sogdian. Cea mai mare parte a acestor texte, de mare interes astăzi, aveau destinație de cult, însă la fel de numeroase erau scrierile de factură hagiografică, consacrate nu doar lui Buddha, ci şi altor sfinți din panoplia buddhistă. Acestea din urmă se bucurau de o largă răspândire în cele mai diverse cercuri şi este de presupus că vehicularea lor a contribuit la formarea gustului specific pentru gen, dar şi la fixarea unei anumite tipologii a „sfințeniei" în mentalitatea populară, care avea să se regăsească ulterior, cu adaptările de rigoare, în biografiile legendare ale sfinților islamici (central-asiatici, dar şi anatolieni).

Influențele buddhiste puteau juca, fără îndoială, un rol activ mai ales în prima fază de dezvoltare a ordinului *Bektaşî*, când amintirea contactelor cu comunități (deopotrivă turcice şi non-turcice) sau misionari buddhişti din Asia Centrală era încă vie printre triburile nomade sau semi-nomade recent sosite în Asia Mică şi când dialogul nemijlocit cu exponenți autentici ai acestei religii mai era încă posibil, ca urmare a flexibilității religioase manifestate de ocupanții mongoli. În armata mongolă, la fel ca şi în anturajul unor notabilități mongole existau, pe de altă parte, şi destui uiguri, deosebiți sub raport lingvistic, cultural şi religios de turcmeni; memoria lor religioasă era, de altfel, cu mult mai bogată decât cea a turcilor din grupul de vest. Să nu uităm totodată că, sub înrâurirea unor misionari buddhişti, o serie de conducători de triburi şi clanuri turcice, care erau, deopotrivă, lideri politici şi religioşi, abandonaseră, la un moment dat, postura de șamani ai propriilor comunități, în favoarea celei de preoți buddhişti, pentru a îmbrățişa, eventual, ulterior, cu aceeaşi naturalețe, maniheismul – dislocat, în faza următoare, de islam (mai ales de variantele sale sufite).

Sugestiile buddhiste, relativ numeroase atât în literatura, cât şi în hagiografiile *Bektaşî*, al căror prototip se situează, adesea, în cercurile devoționale hibride ale Asiei Centrale, sunt lesne identificabile, în ciuda formulei lor simplificate ori adaptate. Unele elemente de acest tip interferează, în mod evident, cu idei sau practici inspirate de alte tradiții religioase cu care grupurile de populații turcice au intrat în contact de-a lungul istoriei lor, fiind, prin urmare, mai greu de calificat sau clasificat cu fermitate. Altele au fost preluate de la congregații cu care ordinul *Bektaşî* a întreținut schimburi fertile sau care i-au servit chiar drept punct de plecare, aşa cum s-a întâmplat cu *Kalenderiye*, despre se ştie cu precizie că a încorporat o serie de practici rituale buddhiste, în ciuda substratului ideologic adeseori obscur pe care se placau acestea în noul context. Un exemplu celebru în acest sens este ritualul numit *çâr-darb* sau *çihâr-darb*, care presupunea înlăturarea (tăierea, raderea) simbolică a părului, bărbii, mustății şi sprâncenelor, oferite apoi divinității, şi care funcționa ca ritual de consacrare mistică în toate mediile heterodoxe de extracție turcică, din Anatolia până în China; el a fost însuşit nu numai de proto-*Bektaşî*-i, ci şi de alte grupări sufite de orientare *Kalenderî* din perioada otomană, precum *Haydariye*, *Câmiye*, *Şemsiye*[61]. Mai mult, ritualul era practicat şi de unii adepți ai ordinului *Mevleviye*[62], sub înrâurirea mentorului lor, Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî (tr. Mevlânâ Celâleddin Rûmî), care, originar fiind din Bactriana (la hotarele orientale ale Iranului) era, la rândul său, profund ataşat mediilor şi mentalității *Kalenderî*.

De inspirație buddhistă este, fără doar şi poate, şi credința în metempsihoză (*tenâsüh*), respinsă energic de cele trei mari religii monoteiste. Ea era, în schimb, larg împărtăşită de diverse grupuri heterodoxe din lumea islamică, precum *Ahl-e Haqq*, *Yazîdî*, *Nusayrî* etc., care se remarcau, toate, prin aspectul compozit al doctrinei, prin valorificarea unor aspecte obscure sau marginale ale teologiei oficiale şi, nu în ultimul rând, prin statutul controversat, dacă nu chiar inacceptabil social al eticii

lor de grup. În Turcia, această credință este îmbrățișată îndeosebi de grupurile *Bektaşî* şi *Alevî* (*Kızılbaş*), fiind invocată atât în imnurile religioase (*nefes*), din secolul al XV-lea până în zilele noastre[63], cât şi în hagiografii. Iată un singur exemplu de această factură: în biografia (*vilâyetnâme*) care-i este consacrată, lui Hâcı Bektaş, eponimul ordinului, i se atribuie afirmația:

> Eu sunt taina (*sır*) sfântului ‘Alî, paharnicul licorii cereşti[64], leul lui Dumnezeu – Domnul lumilor –, padişahul sfințeniei, căpetenia credincioşilor.[65]

Cuvântul *sır*, „taină, secret”, se referă, în acest caz, la esența (sufletul?) califului ‘Alî, care continuă să dăinuie în trupul lui Hâcı Bektaş; la ea se face adeseori aluzie, în formule de genul *‘Alî sırrı*, „taina lui ‘Alî”, „taina alidă”, *sırr-ı Muhammed*, „taina lui Muhammad”, *ata sırrı*, „taina din străbuni”, „taina străbunilor”. Trupul în care pătrunde sufletul este desemnat prin cuvântul *don*, cu sensurile arhaice de „veşmânt”, dar şi de „formă, trup”, iar procesul transmigrației sufletului este indicat prin formula *donuna girmek*, „a intra în veşmântul / forma / trupul [lui]”. Într-un alt text hagiografic, *Abdâl Mûsâ Vilâyetnâmesi*, „hagiografia lui Abdâl Mûsâ”, se afirmă, dintru început, că Hâcı Bektaş Velî a revenit în lume, după moarte, sub înfățişarea lui Abdâl Mûsâ. Credința în reîncarnare se regăseşte, sub diverse forme şi în diverse grade, la mai multe grupuri heterodoxe din Anatolia contemporană (*Çepnî*, *Tahtacı*, *Yörük*, *Sıraç*), fiind susținută poate şi de ancestralul cult al strămoşilor, cu care a făcut joncțiunea încă din perioada preislamică şi care i-a asigurat longevitatea. La nivelul ordinului *Bektaşîlik* şi al grupurilor înrudite, ea ar putea fi corelată şi cu teoria numită *devr* / *devir*, lit. „rotație / mişcare de rotație”, potrivit căreia, încă de la crearea sa, sufletul uman cunoaşte o evoluție continuă, pe măsură ce avansează către treapta cea mai elevată a creației, migrând din organismele neînsufleţite în plante, din plante în animale, iar din animale în

oameni[66]; această idee se regăseşte însă şi la alte ordine sufite anatoliene, precum cel al *Mawlawî* / *Mevlevî*-ilor.

Credința în manifestarea umană a lui Dumnezeu (*hulûl*) este mai puțin răspândită – sau mai discret etalată, dată fiind preponderența islamului sunnit în Turcia –, ea supraviețuind în forme mai degrabă camuflate şi găsindu-şi reflectarea în versurile unor poeți *Bektaşî*; aceştia fac, de cele mai multe ori, referire la caracterul divin al califului ‘Alî şi al lui Hâcı Bektaş Velî. Ideea fundamentală profesată de grupurile *Alevî-Bektaşî* este că Dumnezeu s-a încarnat în toți profeții preislamici, începând cu Adam, apoi în profetul Muhammad, în califul ‘Alî, în fiecare dintre imamii veneraţi de şiismul duodeciman, în Hâcı Bektaş Velî şi în toți sfinții consacrați de ordinul care-l recunoaşte pe acesta drept maestru fondator. Credința în încarnarea umană a divinității avea să fie însuşită şi de unele secte şiite extremiste din Iran, în perioada ‘abbasidă; ideologia lor se inspira însă nu atât din buddhism, cât din vechile idei zoroastriene.

Tot pe seama influențelor buddhiste sunt puse, de către unii cercetători, diversele tipuri de metamorfoze atribuite unor personaje foarte populare; în hagiografiile *Bektaşî*, fenomenele de acest tip sunt redate prin expresiile *don değiştirmek*, „a schimba veşmântul / trupul” şi *donuna girmek*, „a intra în veşmântul / trupul [lui]”. De multe ori, în asemenea contexte, metamorfozele survin fie ca recompense, fie ca pedepse aplicate de instanțe ori forțe superioare, remarcându-se, eventual, prin funcția etică pronunțată. Cele mai frecvente sunt metamorfozele în animale sau păsări (îndeosebi, căprioare sau ciute, porumbei, şoimi), la care recurg persoane vestite pentru aura lor de sfințenie. Sfinții travestiți în căprioare au preponderent rol inițiatic – tradițional asociat cu acest animal în spațiul turcic, aşa cum o atestă numeroase basme din Asia Centrală, Altai, Siberia, dar şi din Anatolia, epopeea *Dede Korkut Kitabı* (a se vedea episodul consacrat lui Bamsı Beyrek), precum şi un număr însemnat de legende şi povestiri, cu subiect religios sau

profan. La diverse comunități anatoliene cu ascendență turcmenă, căprioara sau ciuta este privită ca un animal de bun augur, vânarea ei fiind interpretată ca un semn nefast şi plasându-se, în consecință, mai degrabă sub zodia interdicției. Geyikli Baba (lit. „părintele cu ciute"), celebru şeic turcmen din perioada timpurie a Imperiului otoman, este adeseori asociat cu căprioarele; acestea îl însoțesc în peregrinările prin munți, îl hrănesc cu laptele lor, îl poartă în spinare, se află într-o vădită simbioză cu el. Celebru este şi portretul convențional al lui Hâcı Bektaş Velî, atribuit unui adept[67], în care acesta este înfățişat ținând în brațe o căprioară. Chiar dacă unii cunoscători ai spațiului turcic, precum J.-P. Roux, sunt tentați să pună metamorfozele în căprioare pe seama şamanismului, majoritatea cercetătorilor le atribuie mai degrabă influenței exercitate – pe filieră uigură – de legendele privitoare la viețile anterioare ale lui Buddha; este de presupus că, după islamizare, turcii odinioară buddhişti l-au înlocuit, pur şi simplu, în narațiuni construite potrivit unor convenții similare, pe Buddha cu diverşi sfinți islamici.

Nu mai puțin frecvente sunt, în textele hagiografice, ornitofaniile, evocate insistent mai ales în biografia consacrată lui Hâcı Bektaş: este vorba, aici, de metamorfoze în şoimi, porumbei, cocori – păsări cu evidente atribute simbolice –, la care recurg atât personajul principal, cât şi unii dintre discipolii sau chiar rivalii săi. Ornitofaniile dețin, însă, un loc important şi în texte de altă natură, precum ciclul eroic *Dede Korkut Kitabı* (a se vedea episodul dedicat lui Deli Dumrul), epopeea lui Abû-Muslim[68], unele opere de autor. Ele se leagă, fără îndoială, de vechea credință turcică în „sufletul-pasăre", căreia i se atribuie rădăcini buddhiste îndepărtate; o idee asemănătoare apare şi în şamanism, unde atestările sunt însă mult mai recente, de unde concluzia că principala sa sursă de inspirație rămâne tot buddhistă.

De inspirație buddhistă ar putea fi şi motivul levitației – foarte răspândit în spațiul indian, grație tehnicilor yoghine, dar devenit celebru şi în zonele învecinate, mai cu seamă datorită unor categorii de dervişi itineranți, care se remarcau

prin stranietatea practicilor rituale şi comportamentale, nelipsite de un anume exhibiționism, altfel regretabil.

Emel Esin[69], reputată specialistă în iconografia buddhismului turc, situează influențele de genul celor amintite mai sus mai degrabă în domeniul posibilului decât în cel al probabilului, amintind, dintre ele, ritualul raderii capului la derviși[70], practicile legate de meditație, tehnicile de control a respirației, unele metafore şi formule verbale privitoare la inițiere, diverse variante de austeritate existențială şi de claustrare (precum retragerea într-un loc întunecos), anumite similitudini între atributele „omului cosmic" uigur (buddhist) şi cele ale „omului perfect" din sufism. Nu mai puțin evocatoare sunt o serie de accesorii rituale şi vestimentare, precum bolul de cerşit ritual ori rozariul. Persistența unor simboluri iconografice buddhiste în tradiția ordinului *Bektaşî* sau în cele ale altor grupări sufite cu origini asemănătoare s-ar putea explica, pe de altă parte, prin faptul că dervişii *Kalenderî*, care le serviseră drept sursă de inspirație, au adoptat o serie de temple buddhiste, abandonate şi lăsate în paragină, transformându-le în lăcaşuri proprii.

Există, desigur, şi o întreagă categorie de teme şi motive care circulă concomitent în mai multe tradiții sau zone culturale, fără a li se putea stabili cu certitudine originea. Aşa se întâmplă, de pildă, cu credința în cele 4 elemente fundamentale ale cosmosului – focul, apa, aerul, pământul, numite în turcă *anâsır-ı erba'a* –, extrem de răspândită în sufismul turc de cele mai diverse orientări, unde se află efectiv la temelia unor sisteme de gândire, dar care cunoaşte o certă răspândire şi în zone de contact cultural importante pentru turci, cum ar fi China şi Iranul; ea îşi are corespondentul în idei similare din buddhism, ca să nu mai vorbim de filosofia greacă.

Sugestii iraniene

Relativ puțin explorate, posibilele influențe exercitate asupra *Bektaşî*-ilor de religiile şi credințele iraniene se cuvin

supuse unei investigații mai atente, atât datorită învecinării teritoriale a celor două popoare – turc şi iranian – şi, prin umare, a frecventelor lor contacte istorice, cât şi datorită faptului că Hurasânul a funcționat, vreme de secole, fie ca zonă de tranzit pentru populațiile turcice în proces de migrație, fie ca enclavă turcică pe sol iranian.[71]

Pe de altă parte, începând cu Imperiul selgiukid de Rûm, care nutrea evidente ambiții expansioniste, dar care edificase, treptat, şi o civilizație respectabilă pe teritoriile incluse între granițele sale, şi continuând cu Imperiul otoman, care a preluat şi dezvoltat, uneori până la dimensiuni paroxistice, modelul cosmopolit elaborat de predecesorii săi, „iranianul" sau „persanul" (‘*Acem* / *Acem*) rămâne o prezență constantă în aşezările turceşti din Asia Mică. Desigur că majoritatea iranienilor integrați în viața social-economică şi, în general, în peisajul citadin al Imperiului otoman erau de confesiune musulmană. Mazdeenii continuau, totuşi, să supraviețuiască discret, în ciuda persecuțiilor la care fuseseră supuşi de-a lungul timpului, şi nu este deloc exclus ca unii dintre ei să-şi fi aflat refugiul printre numeroasele şi atât de eterogenele comunități care locuiau în Asia Mică. Nu poate fi omisă nici influența discretă – mai degrabă indirectă, am spune –, a comunităților *pârsî* din nord-vestul Indiei, ştiut fiind faptul că anumite grupări de dervişi itineranți, provenind în special din rândul *Kalenderî*-ilor, au migrat din nordul Indiei, răspândindu-se în întreaga lume islamică, inclusiv în Anatolia (*via* Hurasân); or, după cum remarcam, Hâcı Bektaş Velî, inspiratorul mişcării *Bektaşî*, era un exponent tipic al curentului *Kalenderî***.**

Să mai notăm că, în Cappadocia, care a cunoscut o istorie religioasă tumultuoasă, ale cărei sedimente succesive au fost antrenate şi integrate în mereu alte forme de devoțiune, este atestată prezența unor colonii de magi[72] încă din perioada creştinismului primitiv[73]. Cu siguranță că experiențele şi atribuțiile lor nu le erau în întregime necunoscute *Bektaşî*-ilor, de vreme ce ei se serveau de sintagme precum *pîr-i muğân*,

lit. „bătrânul magilor", respectiv „marele mag", pentru desemnarea metaforică a maestrului spiritual. La origine, magii erau prezentați ca sacerdoți care serveau în templul focului (tr. *ateşkede* / *ateşgede*) – asemuit, în poezia clasică otomană, cu o „tavernă". În literatura sufită, „taverna / cârciuma" şi „templul focului" sunt locuri magice, cu conotații numinoase şi o puternică încărcătură simbolică, animate de focul vital al dragostei divine; în virtutea acestei calități, ele sunt esențial echivalente cu lăcaşul de rugăciune, asupra căruia veghează maestrul inițiator. Vinul, distribuit cu generozitate de acesta, este chiar elixirul dragostei, al generozității şi abundenței spirituale. Inutil să precizăm că exaltarea vinului şi a valențelor sale subtile constituie una dintre temele predilecte ale poeziei clasice persane, care a fost, multă vreme, un model neprețuit pentru poezia clasică otomană.

John K. Birge[74] sugerează evidente influențe iraniene atunci când se întreabă dacă utilizarea, în mediile zoroastriene, a cordonului / centurii ca simbol al devoțiunii nu a avut cumva vreun rol în adoptarea, de către *Bektaşî*-i, a unor accesorii vestimentare similare, precum *tîğbent*-ul (centura port-lamă, răspândită în mediile corporatiste) sau *kanberiye*; exegetul nu stăruie însă asupra detaliilor de acest tip – socotite, nu fără temei, dificil, dacă nu chiar imposibil de investigat în profunzime prin prisma datelor actuale.

Nejat Birdoğan[75] atrage, în schimb, atenția asupra mai multor coincidențe formale sau informale care par a apropia tradițiile anatoliene *Alevî* de zoroastrism – mai curând de varianta sa zurvanită: categoria de discipoli reuniți în jurul lui Zarâthuştra, ale căror manifestări amintesc de cele ale anumitor grupări de dervişi – îndeosebi, de cei *Kalenderî* şi *Haydarî*; „frățiile" de spirituali constituite de legendarul reformator religios iranian – asemănătoare cu instituția *musâhiplik* din comunitățile *Alevî* anatoliene; numele zeiței Huma / Hom / Homai etc., împrumutat de anumite triburi turcice din perioada preislamică de la iranieni, sub formele Uma / Umay / Omay şi

invocat, în continuare, de grupurile alide rurale[76]; naşterea miraculoasă a fiilor lui Hâcı Bektaş, având drept corespondent „imaculata concepție" prin care este zămislit Zarâthuştra[77]; diverse formule de exploatare rituală a focului etc.[78]

Cultul focului este prezent, sub o formă sau alta, în mai multe legende hagiografice din perioada timpurie; în general, se aprind focuri mari în jurul cărora se organizează adunări importante sau se dansează, potrivit unui ritual care denotă, fără dubii, cel puțin familiaritatea cu dansul de tip extatic. Privitor la acest ultim aspect, se impun atenției două episoade în care focul joacă un rol semnificativ în amorsarea ritualului. În primul dintre ele, hotărâți să-l determine pe Ahmet Yesevî să-şi precizeze, în fine, succesorul, reprezentanții săi spirituali îl întâmpină grupați în jurul unui „foc mare"[79]. În cel de-al doilea, şi mai grăitor prin complexitatea implicațiilor sale, la care ne-am mai referit şi în alt context, Hâcı Bektaş urcă pe Hırkadağı (colină sau munte din apropierea satului Sulucakaraöyük, martoră constantă a meditațiilor sale solitare), împreună cu un grup de discipoli şi, după ce le cere acestora să aprindă focul cu ajutorul vreascurilor dimprejur, este cuprins de extaz şi începe să danseze *semâ'*, imitat fiind de adepții săi; după ce „extaticii" înconjoară focul de 40 de ori, sfântul îşi scoate mantia (*hırka*) şi o aruncă în flăcări, împrăştiind, apoi, cenuşa în aer[80]. Dincolo de contaminări[81], acest ultim episod este similar cu un altul, consemnat în aceeaşi sursă hagiografică, dar legat, de această dată, de biografia lui Kolu Açık Hâcım Sultân, unul dintre cei 5 succesori spirituali ai lui Hâcı Bektaş: Burhân, unul dintre discipolii sfântului din Hurasân, dansează, la un moment dat, *semâ'*, în *tandır*[82], până când stinge focul[83].

Aşa cum anticipam, cultul focului era răspândit şi la turcii preislamici – mai precis, la populațiile care intrau în componența imperiului occidental al Turcilor Celeşti şi care fuseseră supuse, în mai mare măsură decât cele din imperiul oriental, influenței culturii iraniene: aceasta din urmă pare să fi fost hotărâtoare pentru articularea şi sistematizarea practicilor de

cult pe care avea să le antreneze focul în spațiul amintit. Focul, căruia i se atribuia un rol lustral, regenerator, dar şi apotropaic, era, însă, important nu numai în zoroastrism – care a reluat şi sintetizat o sumă de tradiții anterioare, de origine indo-iraniană – ori în mazdeism, ci şi în şamanism. Vestigii, mai mult ori mai puțin semnificative, ale acestui cult subzistă încă în diverse zone ale Anatoliei contemporane (printre turcii şi kurzii *Alevî*, dar şi printre sunniți), unde focul continuă să fie folosit pentru purificare, mai cu seamă în cazul bolnavilor; de asemenea, cu prilejul unor sărbători sau al evenimentelor importante, se organizează ceremonii în cursul cărora se sare peste foc sau se dansează în jurul lui. Se cuvine să amintim, totodată, de atitudinea deferentă manifestată de *Alevî-Bektaşî*-i față de *ocak*, „vatră" – atitudine care demonstrează relația simbolică indubitabilă dintre cultul focului şi puternicul cult al strămoşilor: se consideră, cu alte cuvinte, că sufletele venerate, dar şi protectoare ale strămoşilor se manifestă în focul aprins, vatra fiind, la rândul ei, un garant al continuității neamului şi al stabilității valorilor. Focul face, pe de altă parte, obiectul unor interdicții, destul de asemănătoare pretutindeni: prin foc nu se trec cuțite sau alte obiecte tăioase, în el nu se aruncă obiecte murdare, impure, peste el nu se varsă apă etc.

Fără pretenția (hazardată, fără îndoială) de a tranşa dilema şi departe de a formula concluzii pripite, semnalăm alte câteva aspecte frapante, care ar putea sugera nu atât un univers mental comun, cât contaminări între lumea turcică şi cea iraniană. De pildă, cultul focului la mazdeeni (prezent în toate etapele vieții şi la toate ceremoniile, ca manifestare vizibilă a majestății divine), care trimite cu gândul la importanța şi la simbolismul sofisticat al surselor de lumină utilizate în cursul ceremoniilor *Bektaşî*. Sau ceremonia de inițiere (*naojote*), care marchează pătrunderea tânărului mazdeean în universul social al adulților şi care aminteşte de ritualul cu semnificații similare al comunităților *Alevî*; în ambele situații, ceremonia, care pune în act un vechi rit de trecere, are mai curând sensul unei „confirmări", de

vreme ce inițiatul aparține, încă de la naştere, comunității respective. Tânărul mazdeean, băiat sau fată, este dezbrăcat de vechile haine, înveşmântat într-o cămaşă albă (*sudreh*) şi încins cu un cordon de lână (*kûsti*) – momente precedate de o baie rituală; or, aceste detalii rituale se remarcă şi în cazul inițierilor *Bektaşî*. Evident, ambele contexte implică rostirea unei profesiuni de credință, alături de rugăciunile specifice. Să mai amintim de consumul ritual de *haoma* (*soma*), cu virtuți extatice, în zona indo-iraniană, care trimite cu gândul la îngurgitarea unei licori cu sugestii paradisiace (şerbet sau vin), în cursul ceremoniilor *Bektaşî*. Nu mai puțin interesant este rolul de catehism al istoriei tradiționale a vieții lui Zarâthuştra, *Zarâtušt-Nâma*, în spațiul iranian – oarecum similar celui atribuit principalei surse hagiografice a *Bektaşî*-ilor, *Vilâyetnâme-i Hünkâr Hâcı Bektaş-ı Velî*. Fondatorii ambelor tradiții religioase au parte de o concepție miraculoasă, ambilor le este atribuită o (îndoielnică) ascendență princiară, ambilor le sunt comune gustul pentru meditația solitară şi susținerea predicației departe de meleagurile natale. Genul de existență şi natura procesului instructiv de care beneficia tânărul mazdeean în compania preceptorului său evocă postura specifică a discipolului *Bektaşî*, dar şi a celui sufit, în general, cu diferența – importantă, totuşi – că, în acest ultim caz, postulantul, aflat într-un anumit stadiu de evoluție fizică şi intelectuală, îşi alege liber maestrul spiritual. După cum se poate constata şi după cum era, de altfel, de aşteptat, dată fiind natura diferită a *background*-ului istorico-religios al celor două comunități, ipoteticele „surse de inspirație" sau împrumuturi iraniene se situează mai curând la nivelul particularităților formale ale cultului, decât la cel al fundamentelor credinței *Bektaşî* sau *Alevî*.

Ar trebui să menționăm, poate, şi faptul că, potrivit unor analişti, este posibil ca aspectul mesianic foarte pronunțat al mişcărilor heterodoxe anatoliene să fi fost stimulat de contactele cu diverse medii maniheene. De altfel, maniheismul, care pleca din mediul iudeo-creştin – la fel ca şi un număr de şcoli

gnostice importante –, care avea pretenţiile unei religii noi, cu puternică coloratură gnostică, şi care a jucat un rol de seamă în modelarea spirituală a unor comunităţi turcice din Asia centrală şi septentrională[84], a înrâurit durabil o seamă de grupări heterodoxe din Orientul Mijlociu; acestea îi împărtăşeau, adeseori, nu atât viziunea dualistă tranşantă, cât etica protestatară. Nu în ultimul rând, trebuie să fi trezit interesul şi vocaţia sincretică a maniheismului, modelată de necesităţi tactice a căror satisfacere îi puneau în evidenţă supleţea şi orientarea pragmatică, abilitatea de a valorifica, în folos propriu, codurile religioase ale regiunilor care făceau obiectul activităţilor sale misionare. Misionarismul era, de altfel, una dintre particularităţile cele mai evidente ale maniheismului. Mani (216-273) a reinterpretat anumite concepţii tradiţionale iraniene din perspectivă proprie (acest proces de „reciclare" perpetuă se observă şi la alte religii iraniene), integrând, totodată, în sistemul pe care-l propunea, elemente religioase de origini foarte diverse (iudeo-creştină, indiană – hinduistă şi buddhistă –, ori gnostică) şi preconizând un scenariu soteriologic limpede, ceea ce i-a asigurat un succes durabil. Respectul cu care era privit maniheismul în anumite medii se datora şi faptului că era o „religie a Cărţii" – canonul său cuprindea 7 tratate elaborate chiar de Mani, din care ni s-au transmis doar fragmente. Să mai amintim că doctrina sa se baza pe un dualism anticosmic spirit-materie, spiritul fiind simbolizat de Lumină, iar materia, de Întuneric. Suferinţa sufletului, a cărei cauzalitate şi ale cărei tribulaţii preocupau atât de intens mediile sufite, ar fi decurs din fuziunea funestă a celor două principii – opuse şi ireconciliabile –, eliberarea sa din „trupul-închisoare" fiind posibilă doar prin cunoaşterea şi conştientizarea dualităţii, precum şi a inevitabilei confruntări finale dintre cei doi poli[85]. Recunoaştem, fără îndoială, aici străvechiul mit al sufletului ferecat în trup, care străbate veacurile, pe filieră platonică şi neoplatonică, este preluat de diverse secte gnostice creştine, pentru a fi apoi insistent cultivat de confreriile mistice musulmane. Ierarhiile interne de la nivelul grupărilor heterodoxe

islamice, la fel ca şi dubla doctrină – pentru iniţiaţi şi pentru neiniţiaţi – amintesc, la rândul lor, de categoriile distincte de „aleşi" şi „auditori" ale maniheenilor[86].

Dincolo de rivalităţi, rezonanţele creştine

Ideea influenţelor creştine detectabile în ideologia şi în diversele forme de cult ale grupurilor *Bektaşî* a fost avansată încă de la primele cercetări consacrate ordinului mistic turc, ba chiar s-a transformat, uneori, într-o veritabilă obsesie, în măsura în care ele erau identificate pretutindeni, fără o minimă prudenţă, ca să nu spunem discernământ. Această etapă de efuziune – din fericire, în mare măsură depăşită astăzi – se corela cu o altă tendinţă sau fixaţie majoră, care vedea în ritualurile aparent excentrice ale *Bektaşî*-ilor (cunoscute, nu de puţine ori, mai degrabă din zvonurile care circulau pe socoteala lor decât prin contacte directe) o perpetuare camuflată a unor vechi culte păgâne de factură orgiastică, recuperate, parţial, de credinţele şi practicile unor secte heterodoxe creştine – numeroase, în Asia Mică, în perioada bizantină şi post-bizantină. O umbră de adevăr sau, mai degrabă, de intuiţie exista, totuşi, în aceste idei căci, în mod evident, turcii, mai mult sau mai puţin islamizaţi, care colonizau zonele rurale ale Asiei Mici, atât în perioada selgiukidă, cât şi în cea otomană, se aflau frecvent în contact sau chiar conviețuiau cu comunităţi creştine marginale, a căror ideologie, marcată de nelinişti şi aşteptări similare cu ale lor, sfârşea prin a le marca percepţia socială şi religioasă; evident, şi posibilitatea influenţelor în sens contrar rămânea permanent deschisă şi se vădea uneori operantă. Prin urmare, când vorbim de posibile sugestii sau amprente creştine la nivelul unor congregaţii anatoliene din perioadele selgiukidă şi otomană, vizăm, în mod legitim, nu atât ideologia imperială, ale cărei dogme rămâneau destul de inconsistente pentru modestele comunităţi anatoliene, cât un creştinism ex-centric, precar, populat de fantasme, care se conjuga şi se acomoda, din

necesități vitale indiscutabile, cu un islam la fel de fragil şi de nesigur, deschis tuturor confruntărilor. Receptivitatea reciprocă era, în asemenea cazuri, mai mare decât tensiunile induse de autorități ori de liderii de opinie, căci ea se întemeia pe motivații şi experiențe analoge.

Contacte islamo-creştine, mai mult ori mai puțin sistematice, se produceau şi în mediul urban care, în perioada seldjukidă şi în cea otomană timpurie, păstra, în multe cazuri, configurația şi caracteristicile anterioare invaziilor turceşti:

> Orașele seldjukide corespund, cu aproximație, unor vechi orașe creştine, fie pentru că ocuparea lor a fost neîntreruptă, fie pentru că situl a fost reocupat: condițiile geografice permiteau rareori alegerea unui amplasament în întregime nou, într-un ținut care fusese foarte urbanizat.[87]

Odată cu fostele aşezări creştine erau moştenite nu numai populații, mentalități, stiluri arhitectonice etc., ci şi edificii de cult specifice – biserici, mănăstiri –, care urmau să fie parțial convertite şi alocate cultului islamic. Grupuri etno-confesionale foarte diverse – greci, armeni, evrei, turci şi, în mai mică măsură, kurzi – conviețuiau, mai ales în faza timpurie a colonizării turceşti, în centre citadine cu anumite tradiții de locuire, dispunând cel mai adesea de cartiere separate, care răspundeau nevoilor lor specifice, fără ca aceasta să fie, totuşi, o regulă absolută. Sultanii selgiukizi se prevalau frecvent de alianțe matrimoniale cu familii creştine – îndeosebi, greceşti şi georgiene –, spre a-şi consolida puterea şi a beneficia de susținere politică şi militară; acestea nu erau obligate să se convertească la islam, dar puteau recurge la acest gest pentru a-şi asigura o ascensiune socială mai rapidă. Mulți exponenți de vază ai elitelor creştine – de pildă, aristocrați greci – erau, pe de altă parte, implicați în aparatul birocratic selgiukid; otomanii aveau să pună, la rândul lor, bazele unei formule sistematice, eficiente de recrutare a non-musulmanilor în armată şi administrație (*devşirme*, „strânsura"). Turcii căutau, în acelaşi timp, să mențină un just echilibru şi să adopte o atitudine

imparțială față de diversele comunități creştine din imperiu; din acest punct de vedere, se poate afirma că dominația turcească s-a asociat cu o relaxare a atmosferei pentru comunitățile religioase non-greceşti care fuseseră, multă vreme, supuse presiunilor Bisericii bizantine (de pildă, cele armene care, pentru a li se opune grecilor, pactizaseră adeseori cu turcii în timpul campaniilor anatoliene ale acestora). Acesta este, de altfel, un aspect aproape ignorat în discuțiile privitoare la peisajul pre-selgiukid al Asiei Mici şi la coloratura confesională a diverselor grupări creştine din epocă.

Asimilarea unor elemente de extracție creştină heterodoxă de către *Bektaşî*-i s-ar putea explica, cel puțin în faza timpurie, printr-o caracteristică universal răspândită a vieții de frontieră – anume, uşurința cu care circulau şi se succedau ereziile în mediile umile, cu un nivel de instruire problematic, având, în schimb, în comun, de o parte şi de alta a granițelor, un mod de viață sensibil asemănător prin nesiguranța şi fragilitatea sa; această similitudine o depăşea, probabil, cu mult pe cea posibilă la nivelul colectivităților urbane, mai eterogene şi mai dinamice, supuse în permanență schimbărilor. Situația amintită se reflecta mai ales în evoluția triburilor turcice „de la margine” (*uc boyları*), utilizate de suveranii selgiukizi şi apoi de către cei otomani ca forțe de interpunere între propriul teritoriu şi cel bizantin, însă devenite curând o reală sursă de preocupare, datorită spiritului lor independent şi, mai ales, a predispoziției de a se alia cu potențialii omologi „de dincolo” spre a iniția acțiuni anticentriste sau, pur şi simplu, incursiuni de jaf în aşezările stabile. Labile, flexibile, aceste grupuri turcice, ale căror fidelități se configurau potrivit intereselor de moment, erau supuse celor mai variate influențe, care le sporiseră, treptat, disponibilitatea pentru sincretism şi gradul de adaptabilitate la mediu. Invazia mongolă, soldată cu ocuparea predilectă a spațiului central anatolian şi a marilor rute comerciale, a accentuat tendințele centrifuge şi, mai ales, reflexul nomazilor de a ocupa regiunile frontaliere; dinspre o asemenea regiune

urma să se producă, ulterior, şi expansiunea viitorului Imperiu otoman.

Eventualul aport creştin la conturarea profilului spiritual al *Bektaşî*-ilor se putea datora însă nu numai turcilor anatolieni ci, în egală măsură, şi populaţiilor turcice din Asia Centrală, care se convertiseră la creştinism înainte sau chiar după islamizarea stepelor turceşti şi în rândurile cărora se bucura de popularitate îndeosebi nestorianismul. Este binecunoscut faptul că Asia Centrală era populată nu numai de triburi nomade, ci şi de comunităţi turcice sedentare – numite de către nomazi *yatuk*, „leneşe, trândave" – şi că acestea din urmă erau frecventate de misionari creştini, care sfârşiseră prin a le converti sau, cel puţin, a le modela mentalitatea.

Studiind situaţia comunităţilor *Bektaşî* din provincia Karaman la sfârşitul secolului al XV-lea, Irène Beldiceanu-Steinherr[88] constata că documentele de arhivă otomane, la fel ca şi biografia legendară a lui Hâcı Bektaş, confirmă strânsele contacte ale sectanţilor primitivi cu creştinismul[89]. Hagiografia este extrem de binevoitoare faţă de creştini, numiţi întotdeauna *dimmî* (tr. *zimmî*)[90] şi nu *kâfir*, „păgâni, necredincioşi" – termen peiorativ utilizat nu numai în limbajul familiar, ci şi în cel administrativ, precum şi în diverse alte tipuri de documente otomane. Comunităţile creştine, de dată foarte veche în zonă, conviețuiau armonios şi fără fricţiuni majore cu comunitatea cristalizată în jurul dervişului din Hurasân. Acesta, la rândul său, îşi punea abilităţile atât în slujba creştinilor, cât şi a musulmanilor, fără a încerca să-i convertească pe primii la formula sa de islam şi fără a-şi condiţiona actele generoase, adeseori vitale. El era, pur şi simplu, venerat şi urmat pentru că le oferea, fără excepţie, soluţii practice, consolare şi, de ce nu, un viitor împreună. Ceea ce-i unea pe aceşti dezmoşteniţi – situaţia economică precară, angoasa generată de insecuritate şi aşteptare, fuga din faţa unei realităţi dezastruoase, teama şi, totodată, dorinţa riscantă de ruptură, nevoia de solidaritate şi coeziune în faţa ameninţărilor perpetue – era mai presus de ceea ce, formal,

părea să-i despartă. Documentele de arhivă otomane confirmă, prin urmare, informațiile indirecte furnizate de hagiografie, atestând convieţuirea paşnică a unor comunități creştine şi musulmane, îndeosebi în Cappadocia, a cărei stratigrafie religioasă rămâne plină de surprize. Creştini nu erau, însă, doar grecii, aşa cum am fi tentați să credem. În Asia Mică se stabiliseră şi numeroşi turci non-musulmani (în speță, creştini), precum şi un număr de tătari creştini şi se consemnau multe exemple de rituri hibride, bivalente. Nu erau neobişnuite nici alianțele matrimoniale între familii turceşti şi familii greceşti, de vreme ce, uneori, în interiorul uneia şi aceleiaşi familii se întâlneau deopotrivă nume greceşti, cu rezonanță creştin-ortodoxă, şi nume turceşti. Este greu de spus însă dacă asemenea situații implicau doar familii creştine de etnie turcă şi greacă, sau familii creştine şi familii musulmane, deopotrivă.

Se poate presupune că turcii (sau tătarii) de religie creştină a căror sosire în Anatolia este consemnată de hagiografie erau, de fapt, de confesiune nestoriană, dată fiind larga răspândire a acestei erezii – condamnată de conciliul de la Efes (431) – în Asia Centrală, printre populațiile amintite. Or, un asemenea detaliu poate avea o anumită relevanță pentru istoria ordinului, având în vedere faptul că, atât în epoca selgiukidă, cât şi în perioada suzeranității mongole, Asia Mică continua să le ofere adăpost sectanților creştini de cele mai diverse orientări care se confruntau cu represaliile bizantine. Nestorienii se numărau printre cei mai vechi opozanți ai Bisericii bizantine şi-şi continuau, parțial, existența clandestină pe teritoriul la care ne referim; cea mai mare parte a adepților acestei doctrine îşi continuaseră însă exodul spre Orientul Apropiat şi spre nordul Africii. Este de presupus că turcii de aceeaşi confesiune erau mai sensibili la comunicarea cu grecii nestorieni decât cu creştinii de alte rituri (de pildă, cu grecii ortodocşi, aflați în conflict dogmatic declarat cu aceştia). Creştini existau şi în sânul tribului turcmen *Çepnî*[91], privit cu ostilitate şi neîncredere constantă de către otomani; ce fel de creştini erau însă aceştia,

este mai greu de spus, într-o epocă şi într-un climat de mare vigoare a celor mai paradoxale erezii şi frământări teologice. Se ştie, totuşi, acum, că acest trib a fost implicat – cel puţin, parţial – în procesul de constituire a proto-confreriei *Bektaşî*, ceea ce-i conferă un interes aparte; creştini *Çepnî* apar şi în hagiografia lui Hâcı Bektaş, în momente şi ipostaze-cheie. Ei par a fi, însă, mai degrabă ortodocşi decât nestorieni. Se poate deduce, pe de altă parte, de aici, că pătrunderea unor obiceiuri şi credinţe creştine printre sectanţii *Bektaşî* a fost facilitată de faptul că acestea erau vehiculate de populaţii de aceeaşi etnie – într-un fel sau altul, turcofone.

Anumite influenţe, asimilate pe filieră creştină (în principal, greacă şi armeană), aveau un trecut mai complicat, căci încorporau ele însele sugestii pre-creştine sau non-creştine, infuzate de sinuoasa şi încărcata istorie religioasă a Asiei Mici, dar şi a Orientului Mijlociu. În acest spaţiu evoluaseră nu numai grupări eretice, ci şi secte gnostice creştine (adeseori, iudeo-creştine), cu trăsături anticlericale pronunţate, cea mai cunoscută dintre ele fiind cea iniţiată, în prima jumătate a secolului al II-lea, de Marcion din Sinope (cca. 85-160); acesta profesa o doctrină dualistă radicală şi prescria austeritatea comportamentală, encratismul etc. În viziunea sa, Dumnezeul *Vechiului Testament* – Dumnezeu al Legii şi, totodată, Demiurg – era un Dumnezeu inferior, mărginit, „de gradul doi”, actele şi judecăţile sale opunându-se Dumnezeului superior, necunoscut şi milostiv, care l-a trimis pe Iisus în lume spre a o elibera de tirania nemiloasă a Demiurgului. Marcion, a cărui doctrină se bucura de o largă adeziune în Imperiul roman, fiind susţinută de „Biserici” care se întindeau din Italia şi Egipt până în Armenia, a izbutit să convertească un mare număr de comunităţi din bazinul mediteranean. Şi dacă, în Occident, marcionismul se afla în declin de la jumătatea secolului al III-lea, dispărând în mai puţin de 100 de ani şi fiind devorat de maniheism, în Orient, şi mai ales în Armenia, comunităţile marcionite – îndeosebi cele izolate, mai bine camuflate, din mediul rural – au

supraviețuit, alături de alte grupuri gnostice, până târziu, în secolul al V-lea, când li s-au pierdut urmele şi, probabil, s-au amestecat cu alte grupuri[92].

Armenia, cu poziția sa geografică şi statutul de zonă-tampon între imperii, cu istoria sa străveche, prezenta un interes cu totul aparte pentru grupările de care ne ocupăm – în mare măsură neglijat până astăzi. Vizibil influențată de cultura iraniană, ea a fost multă vreme disputată între zoroastrism şi creştinism, miza acestei confruntări fiind mai degrabă de ordin politic decât religios. Convertirea regelui arsacid al Armeniei la creştinism, la începutul secolului al IV-lea, n-a avut nicidecum semnificația unei opțiuni de masă pentru această religie; zoroastrismul a continuat să dăinuie, inclusiv la nivelul elitelor feudale, cu atât mai mult cu cât, în 389, Armenia a fost împărțită între Bizanț şi Imperiul sassanid. Bizanțul, cu pretențiile sale hegemonice – în plan politic, ca şi religios – nu se bucura însă de prea multă simpatie în zonă, astfel încât Biserica armeană s-a distanțat curând de cea de la Constantinopol, declarându-şi autonomia şi adoptând o variantă a creştinismului monofizit. Sub raport cultural, Armenia, la fel ca şi Georgia, a rămas multă vreme sub influență iraniană, mai ales în epoca sassanidă (226-651). Multe secte persecutate de autoritățile imperiale bizantine şi-au aflat refugiul aici, ceea ce explică densitatea excepțională a mişcărilor heterodoxe din regiune, într-o vreme a disputelor, crizelor şi marilor scindări dogmatice[93].

Erezia lui Marcion nu era singulară şi nu epuiza nicidecum resursele protestatare ale grupărilor creştine disidente. În a doua jumătate a secolului al II-lea, se semnala, la Urfa[94], o altă mişcare eretică, inițiată de evanghelistul creştin Bardesan, care era, la rândul ei, puternic marcată de zoroastrism şi în viziunea căreia lumea se alcătuia din 5 elemente primordiale, al căror „stăpân" se afla în ceruri[95]. Ereziile creştine, mai mult sau mai puțin durabile, se iveau în medii şi în zone cu compoziție etnică şi religioasă eterogenă prin tradiție, aşa cum era zona cuprinsă între Lâdik (Laodiceea), Niksar (Noua Caesaree) şi Divriği

(Tephrike), care includea bazinul superior al Kızılırmakului[96] – cunoscută cândva ca fief al ereticilor paulicieni (tr. *Pavlosçu*)[97], cărora li se atribuie adeseori contacte cu structurile primitive ale *Bektaşî*-ilor. Adepții acestei secte dualiste, care data din secolul al VI-lea şi care amalgama elemente creştine, zoroastriene[98] şi maniheene, erau desemnați de izvoarele islamice din secolele VIII-IX prin termeni precum *Bevlakî* şi *Beyâlika*. După cum se poate deduce din comentariile unor ereziologi, îndeosebi din *Istoria*[99] lui Petru din Sicilia, redactată în 870-871, secta, influențată şi de marcionism (cu care împărtăşea anumite credințe), cultiva, printre altele, ideea apariției finale a unui „tată ceresc" – Dumnezeul ascuns –, care nu avea putere asupra lumii acesteia, ci doar asupra lumii de apoi şi care urma să înlăture nedreptatea, inaugurând o nouă eră, precedată de sfârşitul lumii actuale. „Tatăl ceresc" era diferit de Demiurg, despre care se socotea că domneşte asupra lumii prezente, fiind identic cu Dumnezeul *Vechiului Testament* – negat de paulicieni. Doctrina pauliciană prezenta şi alte particularități: respingea ideea virginității Mariei, transsubstanțierea, simbolul crucii, era anticlericală etc. Paulicienii se foloseau de un canon neotestamentar constituit, în principal, din cele patru Evanghelii, cele 14 epistole ale Sfântului Pavel şi catolica lui Iacob[100]. Semnificativ este faptul că ei se numeau creştini, în vreme ce pe ceilalți creştini îi numeau „romani", tot astfel cum *Kızılbaş*-ii se autodesemnau uneori prin cuvintele *Türk* sau *Türkmen* (cu sensul de „turc autentic", dar şi de „nomad / semi-nomad şi heterodox"), spre a-şi sublinia autenticitatea şi a se diferenția de compatrioții lor sunniți. Cercetările de ultimă oră indică diferențe sensibile între doctrinele pauliciene timpurii, de esență adopționistă[101], şi cele tardive, care promovau, potrivit scrierilor polemice bizantine, dualismul radical şi docetismul cristologic[102]. Paulicienii au pătruns în Bizanț pe la jumătatea secolului al VII-lea, intrând repede în conflict cu autoritățile, pe care n-au întârziat să le înfrunte; secta a devenit foarte populară şi s-a răspândit rapid, încă din secolul al VIII-lea, din Armenia

până în Thracia, ridicându-şi un număr însemnat de lăcaşe de cult[103]. În urma represiunii la care au fost supuşi de către împăraţii bizantini Mihail I Rangabe (811-813) şi Leon V Armeanul (813-820), adepţii ei s-au refugiat în zona Malatya[104] şi în emiratele de obedienţă ‘abbasidă din împrejurimi, sprijinindu-le în confruntările cu bizantinii. După interludii mai calme, caracterizate prin armistiţii sau chiar dialog cu centrul imperial, cei mai mulţi dintre ei au fost deportaţi, în jurul anului 975 sau 976, în Peninsula Balcanică[105] – în special în zona anticului Philippopolis, astăzi Plovdiv[106]–, aşa cum s-a întâmplat şi cu alte categorii de marginali din provinciile orientale ale Imperiului bizantin[107]. În mod straniu sau, să spunem, paradoxal, la fel avea să procedeze şi Imperiul otoman cu turbulenţii *Kızılbaş* din provinciile orientale ale Anatoliei, pe fondul confruntărilor cu safavizii din secolul al XVI-lea. Climatul religios veşnic tensionat şi eclectismul sumbru al Balcanilor, alimentate de invazii succesive, de insecuritate endemică şi de construcţii identitare alienante, exclusiviste, care au sfârşit prin a transforma zona într-un adevărat „coş de gunoi” al imperiilor vecine, nu sunt, aşadar, total lipsite de justificare. Regiunea a trecut apoi prin lunga şi sinuoasa aventură bogomilă, care a atins şi Asia Mică, dar care s-a răsfrânt şi asupra Occidentului. Să nu uităm, însă, că soarta bogomililor rămâne, în mare măsură, incertă – se presupune că supravieţuitorii prigoanelor şi masacrelor s-au convertit la islam şi şi-au pierdut finalmente urma printre populaţiile islamizate din Balcani, îngroşând rândurile confreriilor heterodoxe, ceea ce nu este deloc lipsit de interes pentru demersul nostru.

În secolul al IX-lea, sub influenţa curentelor amintite, dar mai ales a paulicienilor, se cristaliza o altă sectă dualistă, mai degrabă adopţionistă decât paulicianã, cu centrul în zona (muntelui) Aladağ, la nord de lacul Van, ai cărei adepţi erau cunoscuţi sub numele de t’ondrakeci (tr. *Tondrakî*), de la oronimul armean T’ondrak. Ca urmare a persecuţiilor la care au fost supuşi în secolul al XI-lea, aceştia s-au refugiat în Siria şi

şi-au pierdut treptat urma, fără să dispară totuşi, de vreme ce continuau să existe, mai mult sau mai puţin camuflaţi, la Ark'weli, între 1833 şi 1847[108]. Construcţiile doctrinare de genul celor evocate mai sus erau fie opera celor puri şi intransigenţi, care nu acceptau „negocierea" teologică, fie formula de disidenţă a indivizilor sau grupurilor cărora li se refuza dreptul la diferenţă şi care sfârşeau prin a îngroşa rândurile excluşilor. Multe erezii creştine se remarcau, de fapt – în Orient, ca şi în Occident –, prin trăsături comune, nu doar frapante, ci şi profund grăitoare pentru realităţile cărora li se opuneau: dualismul anticosmic – care conducea, de cele mai multe ori, la respingerea *Vechiului Testament* –, interpretarea literală a Evangheliilor, negarea principalelor sacramente, opoziţia faţă de ierarhia ecleziastică şi de cultul promovat de biserica oficială, rezerva faţă de, sau chiar condamnarea vieţii sexuale, practica encratismului (limitată uneori la anumite categorii de credincioşi), abstinenţa de la carne, vin şi de la alimentele puse, într-un fel sau altul, în legătură cu reproducerea, iniţierea prin impoziţia mâinilor, respingerea miracolelor (văzute ca operă a diavolului – mai ales la bogomili), reducerea drastică a rugăciunilor comune, respingerea botezului copiilor, prevalenţa motivelor etice asupra celor doctrinare (mai ales în perioada de constituire, care preceda instituţionalizarea) etc.

Răspunsul la marginalizarea multiplă care afecta asemenea comunităţi se traducea printr-o irepresibilă nevoie de delimitare, care putea îmbrăca forme foarte diverse, inclusiv pe cea a ereziei. Îndepărtate de la jocurile majore şi mizele fundamentale, ele erau întotdeauna tentate să reia partida de la momentul iniţial, rezervându-şi, de această dată, rolul de instanţă prescriptivă, care se asociază, în mod firesc, cu centralitatea absolută şi nu cu umilinţa marginalităţii. Să constatăm, totodată, că anumite zone, precum cea la care ne referim, par predispuse la erezie şi contagiune, ceea ce ne determină să ne întrebăm, în chip firesc, dacă nu cumva există o „memorie", o „amprentă endemică a ereziei", conservată şi transmisă subliminal, de la

un grup uman la altul şi chiar de la o tradiție religioasă la alta, în pofida diferențelor care le separă sau a punctelor de plecare distincte. În sud-estul Asiei Mici, pe unde s-au perindat atâtea grupuri rebele, se aflau – deloc întâmplător –, şi o parte dintre bazele insurgenților *Babaî* (1239-1240), a căror ideologie avea, la rândul ei, o componentă mesianică pronunțată, chiar dacă orientarea lor anticentristă era mai degrabă de esență politică şi socială decât religioasă. Retorica lor milenaristă, revendicativă şi intransigentă explică ralierea la răscoala antiselgiukidă a unor țărani creştini din regiune, supuşi unor permanente presiuni economice şi ideologice; este de presupus că, aşa cum se întâmplă de obicei, nemulțumiții se recrutau mai ales din rândul frustraților, inclusiv al minorităților religioase creştine. Este posibil ca exponenții acestei din urmă categorii să fi văzut în liderii răscoalei – Baba Ilyâs şi reprezentantul său, Baba Ishâk – o întrupare a „Tatălui Ceresc", tot aşa cum vecinii lor musulmani erau dispuşi să vadă în orice lider cu pretenții justițiare o întrupare a lui *al-Mahdî* (tr. *Mehdî*), „cel călăuzit", asociat în imaginarul islamic – îndeosebi, în cel şiit – cu sfârşitul lumii şi cu Judecata de Apoi.

În Cappadocia, aşadar în centrul Asiei Mici, ne confruntăm, pe de altă parte, cu o veche experiență a sincretismului, dar şi a heterodoxiei, peste care s-au suprapus aporturi mai noi, care mențin şi astăzi tensiunea în zonă (a se vedea cazul foarte special al oraşului Sivas, dar nu numai). Nu este vorba, evident, doar de experiența creştină – relativ recentă, prin raportare la duratele lungi. Zona a cunoscut şi o influență zoroastriană, în principal de tip zurvanit; în perioada creştină timpurie, aici erau atestate colonii de magi, a căror istorie începuse, probabil, cu mult timp în urmă; tot aici – mai precis, în estul Cappadociei – ființau ultimele „Biserici" pauliciene; bogomilii şi-au trimis şi ei misionarii în zonă; nu mai vorbim de islamizarea progresivă şi de profuziunea sectelor heterodoxe islamice. La fel de expuse influențelor multiple erau, de altfel, şi teritoriile învecinate. În fapt, ereziile par să se cheme şi să se stimuleze reciproc,

sfârşind, mai devreme sau mai târziu, prin a-şi răspunde. Ajungem, astfel, să constatăm că sectele creştine întruneau o serie de trăsături comune cu cele ale majorității grupurilor heterodoxe islamice: sincretismul, sensibilitatea pronunțată față de ambientul religios şi interacțiunile sale specifice, învățăturile secrete, accesibile unui grup restrâns de inițiați, simbolismul esoteric adeseori eclectic, riturile de inițiere şi reuniunile închise, nu de puține ori nocturne etc.; de altfel, şi acuzele care li se aduc sunt frapant de asemănătoare, ceea ce denotă, o dată în plus, tipologia lor comună, percepută ca atare şi din exterior.

Triburile turcice central-anatoliene stabilite la răsărit de Kızılırmak se caracterizau printr-un comportament religios analog cu cel al *Bektaşî*-ilor, împrumutând, în mod aparent surprinzător, practici religioase creştine deşi, teoretic vorbind, manifestau ostilitate față de creştinismul răsăritean, văzut – nu fără oarecare temei, uneori – ca un instrument al politicii expansioniste a Bizanțului. Comunitățile respective îşi însuşeau particularități devoționale creştine de la populații cu atitudini şi valori asemănătoare celor profesate de ele, aşa cum erau, de pildă, urmaşii paulicienilor armeni, persecutați ca eretici de ortodoxia bizantină şi de autoritățile imperiale[109]. Un asemenea comportament este sugerat de adoptarea, în anumite zone, a unor practici tipic pauliciene, precum inițierea şi „botezul" adultului, confesiunea publică, penitența, dezlegarea de păcate, reuniunea nocturnă secretă, agapa comunitară, masa „euharistică", utilizarea ceremonială a pâinii şi a vinului, „clerul" (sic!) itinerant – toate acestea, potențate de aspectul popular al ambelor erezii, condamnate de mediile normative oficiale[110].

Se poate vorbi, finalmente, de o înrâurire, fie ea şi difuză, a paulicienilor asupra *Bektaşî*-ilor şi/sau asupra anumitor ramuri ale ordinului, îndeosebi în faza sa timpurie? Referindu-se, laconic, la o asemenea eventualitate, J. K. Birge[111] se întreabă, oarecum retoric, dacă grupurile eretice ale mesalienilor (sau, după denumirea greacă, euchiților)[112] nu au avut, de fapt, un

impact mai semnificativ decât paulicienii asupra comunităților *Bektaşî*. Indiferent care dintre grupurile aduse în discuție a fost implicat în asemenea contacte şi hibridizări, este cert că întâlnirile de acest tip generau o realitate complexă, a cărei relevanță este dificil de respins – ca şi de probat, la modul foarte punctual, de altfel. La fel ca majoritatea sectelor eretice creştine, curentul *Bektaşî* şi, îndeosebi, variatele grupuri *Alevî* – bine reprezentate în mediul rural şi în cercurile urbane periferice, cu resurse şi motivații speculative nesemnificative –, prezintă, în anumite privințe, aspectul unui sufism degradat şi mizează, în mod esențial, pe o oralitate impusă, în primul rând, de structura fără pretenții a propriului auditoriu. Mai mult, discreția comportamentală a paulicienilor – care, potrivit lui Petru din Sicilia, puteau apela la o strategie autodefensivă, declarându-se adepți ai creştinismului ortodox, însă conferind, de fapt, cuvintelor o semnificație simbolică[113] – prezintă similitudini cu binecunoscutul principiu şiit al „tăcerii, discreției, disimulării" (*taqiya*), care era nu numai admis, ci şi recomandat adeptului atunci când, aflat într-un mediu ostil, îi era periclitată integritatea fizică sau chiar viața şi de care s-au prevalat adeseori înşişi *Bektaşî*-ii şi *Kızılbaş*-ii (*Alevî*-ii), în vremuri de cumpănă.

Nu mai puțin sugestivă ni se pare coincidența, aproape literală, între capetele de acuzare vehiculate de detractorii grupurilor heterodoxe – musulmane şi creştine, deopotrivă. Acestea continuă să planeze şi astăzi asupra comunităților *Alevî* din Anatolia, cele mai spectaculoase dintre ele vizând presupusele orgii asociate ceremoniilor lor religioase, la adăpostul întunericului nopții; ele sunt desemnate de adversarii lor sunniți prin expresia *mum söndü*, „s-a stins lumânarea"[114]. Dimitrie Cantemir amintește de „superstiția numită *mum soyunduren*"[115] – probabil, *mum söndüren*, „cel care stinge lumânarea". Relatarea sa este simptomatică pentru amestecul de fantezie şi calomnie ce contura imaginea publică a grupurilor eretice, în Imperiul otoman, ca şi aiurea; stereotipurile mentale vehiculate

de autor – care mărturiseşte că, în ciuda tuturor străduaniilor, nu a asistat niciodată la episoade de genul celor amintite – figurează, la fel de suculente, şi în relatări despre presupusele rituri orgiastice ale unor secte creştine. Cantemir notează că adepții misterioasei erezii se reuneau anual, pe data de 1 martie, și, construindu-și o casă din ramuri de copac, participau, vreme de 40 de nopți, la ceremonii „păgâne", marcate de frenezia sexuală a participanților. Pe parcursul celorlalte luni ale anului, practicau abstinența sexuală, a cărei respectare era urmărită cu strictețe; prevaricatorii erau uciși. Copiii născuți în urma acestor prezumtive rituri orgiastice erau crescuți de comunitate până la vârsta de 4 ani, urmând să fie încredințați apoi unor familii de aceeași confesiune[116]. La fel de simptomatic pentru cheia depreciativă, mefient-superficială în care erau percepute asemenea grupuri este faptul că, exceptând practicile rituale şocante, Dimitrie Cantemir nu ne oferă nici un fel de detalii de natură doctrinară, spre a permite o evaluare mai atentă şi o eventuală identificare a grupului; în mod manifest, acesta era mai degrabă rodul fanteziei colportorilor decât o realitate palpabilă. Nu cu mult timp înainte, de altfel, în 1655, Evlîyâ Çelebi (m. 1681) consemna, cu prilejul unui popas în oraşul Urmiya, din vestul Iranului, o vizită la mormântul unui celebru lider spiritual (*şeyh*) local, pe seama moralității căruia circulau zvonuri asemănătoare. Dornic să restabilească adevărul, celebrul călător otoman menționa că, în ciuda numeroaselor sale peregrinări prin zone variate ale lumii islamice, nu se confruntase niciodată cu practici scandaloase, nici în Iran, nici în Anatolia, nici în Balcani – cu alte cuvinte, afirmațiile de acest gen aduceau mai curând a calomnie[117].

Informații tendențioase, cu substrat identic, circulau şi pe seama paulicienilor:

> *Compendiul* (24, p. 92) le pune la socoteală și asocieri dubioase; în Formulele de abjurare (III 9, p. 201; IV 7, p. 205), acestea se transformă repede într-o „orgie în întuneric", *lucerna extincta*, practicată de Anul Nou. E vorba aici despre o calomnie stereotipă, care circulă de-a lungul secolelor.[118]

Grupurile cu vocație protestatară, care vieţuiau la limita de jos a normei impuse de instanţele „ortodoxe” – creştine sau islamice – erau, prin urmare, percepute prin optica radicală a aceluiaşi comportament maniheist, care descuraja inovația şi condamna aspru diferența.

John K. Birge evidențiază, într-un spirit marcat de mentalitatea creştină a epocii sale (începutul de secol XX, o reamintim), o seamă de paralelisme între 6 dintre cele 7 sacramente practicate de biserica răsăriteană, pe de o parte, şi unele rituri *Bektaşî*, cu relevanță similară sau echivalentă, pe de altă parte[119]: botezul, cu formula sa însoțitoare, ca semn al dezlegării de păcate – comparat cu ritualul abluțiunii (*abdest*), care precede ceremonia de inițiere a *Bektaşî*-ilor[120]; miruirea – pusă în relație cu stropirea cu apă de trandafiri şi cu aceeaşi ceremonie de inițiere *Bektaşî*; ritul Sfintei Eucharistii – conexat cu utilizarea vinului şi a pâinii în cadrul adunării de comemorare a martiriului lui Husayn, ambele presupunând participarea exclusivă a celor confirmați sau inițiați; instituția preoției şi autoritatea spirituală a preotului – comparate cu prestigiul asociat categoriei de dervişi celibatari (*baba*) a *Bektaşî*-ilor; penitența creştină – pusă în relație cu ceremonia numită *baş okutma*, lit. „citire / recitare a capului” sau *mağfiret-i zünüp*, „iertarea păcatelor”, şi cu excomunicarea – consecință a stării de „decădere” (*düşkünlük*) –, atestată, cu titlu temporar sau definitiv, în mediile *Bektaşî*; căsătoria religioasă în prezența preotului – cu corespondent în căsătoria religioasă a adepților *Bektaşî*, în prezența unui *baba*. Analistul aduce în discuție şi alte detalii care ar putea sugera, mai ales pentru adepții luminați ai ordinului, eventuale apropieri, sau care ar putea favoriza o empatie între creştinism, în sensul său cel mai larg, şi curentul *Bektaşî*: aluziile lui Iisus Christos la Paraclet, interpretate de unii adepți *Bektaşî* (mai ales de grupurile *Hurûfî-Bektaşî*) ca referiri directe la Muhammad şi, respectiv, la Fadl Allâh; Cei 12 Imami, ca reîncarnări ale Celor 12 Apostoli; Hâcı Bektaş, ca reîncarnare a Sfântului Haralambie; trinitatea *Bektaşî*, ca reconstituire / adaptare a Sfintei Treimi creştine; lăcaşul *Bektaşî*

(*tekke*) – asemănător, în privința modului de organizare, a stilului de viață, a ierarhiilor etc. – cu mănăstirile creştine; *elifî tâc* – unul dintre tipurile de bonetă utilizate de *Bektaşî*-i –, amintind de mitra episcopală; cordonul numit *tîğbent*, ca rapel al cordonului călugărilor creştini etc.[121]. În mod evident însă multe dintre elementele aparent comune sau similare semnalate mai sus apar, cu funcționalitate identică, şi în alte tradiții, fără a putea fi suspectate de contaminare sau de contacte „vinovate": ne referim, în primul rând, la unele detalii şi accesorii vestimentare, precum şi la modul de viață sensibil asemănător, într-o lume în care, date fiind condiționările naturale şi sociale, opțiunile umane rămâneau, totuşi, limitate. Pe de altă parte, destule idei plasate în centrul unor dogme şi practici rituale aparent specifice acestor grupuri (de exemplu, reîncarnarea) sunt respinse energic de cele trei religii profetice, în variantele lor ortodoxe, însă circulă, în formule adeseori hibride, marcate de naivități şi antinomii, în doctrine heterodoxe care derivă inevitabil din ele; multe dintre sectele care le vehiculează ajung să fie socotite, de altfel, mai degrabă religii independente, prin gradul marcat de autonomie al doctrinei şi schemelor rituale. Nivelul limitat de instruire şi raportarea defectuoasă la propriile dogme religioase – evidente la subiecții ambelor tabere –, precum şi anumite particularități ale mentalității rurale, de natură să netezească eventualele asperități, contribuiau uneori la estomparea până la indistincție a diferențelor. Procesul era complicat de confuzii şi transferuri mentale lesne de recunoscut la nivelul comunităților locale implicate. F. W. Hasluck[122] considera, de pildă, posibil ca, sub influența adepților *Bektaşî*, o parte a kurzilor de confesiune *Kızılbaş* care interferaseră, anterior, cu armenii din Anatolia orientală să-i fi identificat, confuzionați, pe ‘Alî cu Iisus Christos, pe Cei 12 Imami – cu Cei 12 Apostoli creştini, iar pe Hasan şi Husayn – fiii califului ‘Alî –, cu apostolii Petru şi Pavel.

Să menționăm, tot la acest capitol, că există voci care susțin şi posibilitatea supraviețuirii unor elemente de extracție

artotirită[123], mai degrabă rituale decât pur dogmatice, în câteva secvențe ale ceremoniilor *Bektaşî* – de pildă, consumul colectiv de vin, pâine şi brânză[124], cu ocazia inițierilor. Acestea puteau proveni fie de la predecesorii anatolieni direcți ai confreriei, fie de la grupurile creştine care i s-au alăturat la un moment dat şi care, ulterior, au fost asimilate. Informațiile privitoare la secta creştină amintită, ca şi la alte grupări creştine primitive, sunt, însă, ele însele limitate şi nu permit o evaluare foarte exactă, în termeni pozitivi sau negativi, a unei asemenea ipoteze.

Abstracție făcând de izomorfismele parțial semnalate până acum, care pot fi privite mai curând ca practici echivalente în plan simbolic decât ca fenomene certe de contagiune, hagiografia tradițională a lui Hâcı Bektaş Velî – *Vilâyetnâme* –, cuprinde, la rândul ei, o seamă de episoade care ar putea sugera conexiuni cu mitologia ori iconografia creştină. Ele sunt destul de greu de sistematizat, pentru că, în general, nu urmează o schemă clară şi nu se succed într-o ordine bine definită; cum înlănțuirile de teme şi motive sunt rareori identice cu cele cunoscute din diverse surse creştine, ar trebui să fim mai degrabă prudenți în privința ideii de împrumut şi să vorbim, eventual, de „sugestii fecunde", de contaminări. De exemplu, apelul la o cantitate infimă de hrană, pentru a sătura o mulțime – miracol atribuit, într-un context de tip *hadîṯ*, Profetului, dar pus, în textele hagiografice, şi pe seama altor personaje ilustre, precum Abdâl Mûsâ sau Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî. Mai spectaculoasă este readucerea la viață a unor oameni sau animale moarte: Hâcı Bektaş învie, în cursul unei călătorii la Malya, un copil ucis accidental şi dobândeşte recunoştința întregii comunități[125]; miracole identice le sunt atribuite şi unora dintre reprezentanții săi spirituali (*halîfe*)[126]. Altă dată, sfântul din Hurasân învie o turmă de miei sacrificați de un proaspăt adept[127]. În hagiografia lui Kaygusuz Abdâl (m. 1444?) – poet excentric, de inspirație *Kalenderî*, adjudecat ulterior de tradiția *Bektaşî* –, figurează şi un episod de „vindecare a orbilor"; în două rânduri[128] este menționat „mersul pe apă", asociat cu

levitația; au loc, cu diverse prilejuri, confruntări cu balauri[129], în situații care amintesc de legenda Sfântului Gheorghe; în mai multe situații se prezic sau se provoacă dezastre naturale etc. Alte demersuri şi miracole atribuite lui Hâcı Bektaş sau celorlalți sfinți venerați de ordin (‘Oṯmân Baba, Hâcım Sultân, Abdâl Mûsâ, Pîr Ebî Sultân etc.), precum şi unor personaje militante din istoria islamului ori a colonizării anatoliene (Abû-Muslim, Baba Ilyâs) par să fie inspirate / sugerate mai degrabă de episoade vetero-testamentare – parțial asimilate şi de tradiția islamică. Un topos remarcabil prin frecvență este ascensiunea la cer, imediat după moarte (precedată, eventual, de un episod carceral); vehiculul tradițional în asemenea cazuri este calul, de obicei alb[130]. Ascensiunile implică persoane cu un anumit prestigiu social şi spiritual – care ilustrează, aşadar, perfect motivul „morților iluştri” – şi nu persoane comune, cu destin obscur. În două contexte din hagiografia lui Hâcı Bektaş ne confruntăm cu miracolul preschimbării apei în sânge; eroul narațiunii, rebel şi antiritualist, la fel ca majoritatea dervişilor heterodocşi, transformă apa destinată abluțiunii sale în sânge, sub privirile uimite şi neîncrezătoare ale temutului guvernator ilkhanid de Kırşehir, pe care nu se sfieşte să-l înfrunte[131]. Cea mai ferventă adeptă a sa, Kadıncık Ana, soarbe într-o zi, potrivit unui obicei larg răspândit, apa abluțiunii lui Bektaş, care conține 3 picături de sânge nazal, şi aduce pe lume 3 băieți, socotiți „fiii spirituali” (*nefes*[132] *oğlu* sau *nefes evlâdı*)[133] ai sfântului[134]. (În acest ultim episod, ne confruntăm cu o variantă particulară a ideii de „imaculată concepție”, inspirată, probabil, de fondul cultural preislamic, deoarece, în cele 3 mari religii profetice, sângele reprezintă o sursă de impuritate majoră; el face, prin urmare, obiectul unor interdicții care exclud posibilitatea ingerării lui, cu atât mai mult în scopuri fertilizante.)

Contaminările creştine puteau fi aleatorii – îndeosebi în zonele cu frecvente mixaje demografice şi cu o anumită flexibilitate a raporturilor interumane, în care comportamente şi practici diverse erau, reciproc, imitate ori copiate – sau

intenționate, în cazul în care sectanții *Bektaşî* trăiau în medii majoritar creştine şi le asimilau cu bună ştiință sugestiile. În perioada de maximă expansiune a ordinului, *Bektaşî*-ii şi-au însuşit, printr-o strategie stăruitoare şi abilă, un număr semnificativ de locuri de cult creştine din Asia Mică. Au lansat, în acest scop, numeroase legende în cuprinsul cărora sfinți locali sau tribali cu afiliere confesională incertă erau puşi în legătură cu Hâcı Bektaş Velî sau cu discipolii săi; mai mult, personajelor respective le erau atribuite miracole uluitoare, întotdeauna eficiente în procesul de mobilizare a devoțiunii populare. Locurile de cult musulmane erau prezentate, pe de altă parte, ca bivalente – valabile pentru ambele confesiuni –, pretinzându-se că un anumit sfânt, venerat de musulmani, se convertise în taină la creştinism sau că mausoleul unuia ori altuia dintre sfinții musulmani adăpostea şi trupul unui sfânt creştin. În mod analog, locurile de cult creştine erau învestite cu valoare spirituală şi pentru musulmani, prin acreditarea ideii că sfinții care le patronau erau, de fapt, musulmani. Astfel se explică faptul că aşezământul principal al ordinului, din împrejurimile oraşului Kırşehir, era frecventat nu numai de adepți ori simpatizanți ai acestuia, ci şi de creştini, care pretindeau că pe amplasamentul său se afla, cândva, o mănăstire; mai mult, chiar mormântul lui Hâcı Bektaş Velî era identificat cu mormântul unui sfânt creştin. Tradiția locală susținea, pe de altă parte, că lăcaşul consacrat lui Hızır Sultân din împrejurimile Ankarei (în care ar fi locuit, o vreme, Hâcı Bektaş, alături de pretinsa sa soție creştină, Mene din Kayseri) se afla pe locul unei vechi mănăstiri ortodoxe. Despre vestigii creştine se pomeneşte şi în legătură cu alte lăcaşuri *Bektaşî*: Şemspor Tekkesi din Alaca (*vilâyet*-ul Kastamonu), Aralye Mescidi şi Mamason Tekkesi (lângă Nevşehir), Binbiroğlu Tekkesi din Boğazhisar (Thracia), Akyazılı Baba Tekkesi din zona Balcicului, ‘Alî Sultân Tekkesi din Tetovo (tr. Kalkandelen), Karaca Ahmet Tekkesi de lângă Skopje (tr. Üsküp) etc.[135]

Strategia de reconversie a *Bektaşî*-ilor viza nu numai vechi aşezăminte de cult creştine (biserici, mănăstiri), demult abandonate, ci şi mormintele unor sfinţi creştini cu însemnătate locală, care sfârşeau, treptat, prin a fi adjudecate şi împodobite cu „boneta *Bektaşî*" (*Bektaşî tâcı*). Nu altfel se raporta ordinul la confreriile islamice cu care intra în contact; sub pretextul că titluri precum cele de *baba* şi *abdâl* – primul, o reminiscenţă a ierarhiilor tribale, cel de-al doilea, larg aplicat dervişilor *Kalenderî* – constituiau indicii clare ale apartenenţei unor fondatori de *tekke* la propriile structuri, *Bektaşî*-ii n-au ezitat să-şi însuşească, într-un zel misionar fără egal, moschei şi lăcaşuri, morminte, sanctuare (*yatır*) ori mausolee (*türbe*) care adăposteau relicvele unor sfinţi ai ordinelor *Kalenderî*, *Nakşibendî*, *Kâdirî* etc. Ei aveau să fie, de altfel, victimele unui proces de uzurpare similar, după suspendarea ordinului, în 1826.

Extrem de complexă rămânea situaţia *Bektaşî*-ilor din zonele periferice ale Imperiului otoman, cu precădere din Balcani, unde dimensiunea religioasă a identităţii de grup era adeseori dublată de cea etnică. Albanezii constituie un caz aparte, dar ei nu erau singurii aflaţi în această situaţie. *Bektaşî*-ii din districtul Strumica (Macedonia) – respinşi, ca şi în alte părţi, de musulmanii sunniţi –, susţin, de exemplu, şi astăzi că orientarea lor dogmatică reflectă viziunea mistică „originară", din care au evoluat toate confreriile sufite, dar că, pe de altă parte, ei sunt descendenţii creştinilor din Constantinopolul pre-otoman (ceea ce poate fi interpretat, pur şi simplu, ca o recunoaştere a îndepărtatei lor origini creştine, şi nu neapărat a faptului că au fost, cândva, colonizaţi în zonă de bizantini). Aceste comunităţi se remarcă printr-un număr de sărbători şi practici tipic creştine (celebrarea Ajunului Crăciunului, a Anului Nou, a Celor 40 de Mucenici, a Sfântului Gheorghe – asociat, în mod evident, cu *Hıdrellez*-ul, numit *Adrlez* –, a Sfântului Dumitru sau obiceiul de a vopsi ouă de Paşte), care coexistă cu sărbători şi practici *Bektaşî*, precum celebrarea *Nôrûz*-ului (*Sultân Mejrûzlar*) şi respectarea postului din luna

muharram. Este posibil ca strămoşii lor să fi fost, de fapt, slavi islamizaţi, care şi-au menţinut, parţial, vechile tradiţii religioase[136].

Mecanismele de însuşire ori exhibare a unor practici şi sărbători creştine de către *Bektaşî*-i, ca şi motivaţiile profunde ale acestei „deprinderi", erau, aşadar, diverse şi comportau nuanţe conjuncturale inevitabile. Ceea ce atrage atenţia, în situaţia evocată mai sus, este asumarea deschisă, explicită a originilor creştine de către sectanţi, în condiţiile în care, acuzaţi mereu de heterodoxie sau de fraternizare cu „infidelii", adepţii confreriei îşi afirmă, de obicei, cu vehemenţă, identitatea autentic islamică. Comportamentul lor este similar, în linii generale, cu cel al majorităţii cripto-creştinilor din Balcani şi din Asia Mică, care oscilează între creştinism şi islam, urmându-le riturile în paralel şi apelând, dezinhibat, „pentru siguranţă", la ceremonii duble: căsătorie de rit creştin, dar şi musulman, botez şi/sau confirmare, dar şi circumcizie, funeralii potrivit ambelor rituri etc. Fapt semnificativ, în multe situaţii, în imediata vecinătate a acestor comunităţi trăiesc şi *Bektaşî*-i sau se sugerează conexiuni cu ei[137]. Practicile hibride sau duble sunt, pe de altă parte, frecvente la nivelul religiei populare, în zonele de contact dintre două sau mai multe culturi.

Receptivitatea şi, probabil, un anumit interes faţă de creştinism, stimulat de creştinii pătrunşi în ordin pe diverse căi, se manifestau, prin urmare, nu numai la nivelul adjudecării unor edificii şi simboluri de cult, ci şi la cel al credinţelor şi formelor rituale, chiar dacă multe dintre acestea din urmă ne par dificil de reconstituit astăzi. Orientarea heterodoxă „vinovată", anomismul funciar al comunităţilor respective, confruntate cu purismul vigilent al instituţiilor religioase oficiale, invitau, în mod firesc, la prudenţă comportamentală şi disimulare defensivă, ceea ce explică numărul redus al informaţiilor directe cu privire la doctrinele şi la stilul de viaţă al grupurilor încriminate, precum şi la contactele lor cu alte tradiţii religioase. Este greu de contestat însă anvergura, ca şi relevanţa contactelor

bilaterale, care au alimentat subtil, cu tenacitate, nu atât creştinismul periferic, protestatar, supus prigoanei majorităţilor victorioase, cât un ordin mistic musulman suficient de abil ca să-şi mascheze vocaţia acaparatoare şi, totodată, să atenueze, cu generoasă disponibilitate, singurătatea răzvrătiţilor, întorcând-o în favoarea sa.

NOTE

1. Braudel 1994, I, p. 78.

2. Didier 1982, p. 170.

3. Ocak 2002, p. 239.

4. Clayer 1996a, pp. 179-180.

5. Munte vulcanic, cu altitudinea maximă de 1670 metri, situat la circa 15 kilometri de actuala localitate Hacıbektaş (fostă Sulucakaraöyük).

6. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 28.

7. Interzise de autoritățile comuniste, la fel ca şi alte activități cu substrat religios, pelerinajele în masă au fost reluate imediat după 1990, odată cu reabilitarea respectivelor situri; mai discrete, pelerinajele individuale s-au menținut, la scară redusă, şi în perioada comunistă.

8. Clayer 1996a, pp. 169-172.

9. Hasluck 1929, I, p. 184.

10. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 17.

11. *Ibidem*, pp. 31-32.

12. *Ibidem*, p. 33.

13. *Ibidem*, p. 34.

14. *Ibidem*, pp. 34-35. De remarcat că motivul „gemenilor", asociat cu paradigma mai cuprinzătoare a diadei, se regăseşte nu numai în simbolistica *Bektaşî*, ci şi în alte zone de iradiere a sufismului – de pildă, în Turkestanul de est.

15. *Ibidem*, p. 60.

16. Combatant arab din secolul al VIII-lea (se presupune că a murit în jurul anului 740), care a participat la războaiele omayyade împotriva bizantinilor, devenind apoi eroul unor eposuri turceşti şi al unor istorisiri hagiografice; acestea îi atribuie, în general, o ascendență alidă, punându-l, astfel, în legătură cu mediile şiite, şi îl plasează, cronologic, în perioada ‘abbasidă. *Zâviya* lui Seyyid Battâl Gâzî, situată în apropiere de actualul Eskişehir, a fost fondată în epoca selgiukidă, pe amplasamentul mormântului atribuit eroului. Lăcaşul a fost, din secolul al XIII-lea până în secolul al XVII-lea (când gruparea *Kalenderî* avea să fie absorbită de ordinul *Bektaşî*), principalul centru spiritual al dervişilor *Kalenderî* din Anatolia, care îl recunoşteau pe Seyyid Battâl Gâzî drept patron (*pîr*). Celebru în perioada medievală, lăcaşul este amintit şi în cuprinsul hagiografiei lui Hâcı Bektaş. De pildă, Kolu Açık Hâcım Sultân, unul dintre califii acestuia, îşi încrucişează paşii, la un moment dat, cu două femei care se duc să viziteze lăcaşul lui Seyyid Gâzî, în speranța de a avea copii. Dervişul le conduce într-un loc larg

deschis, se ridică pe două picioare (sic!), nechează ca un armăsar şi se năpusteşte asupra lor; una dintre femei rămâne pe loc, neclintită şi neînfricată, pe câtă vreme cealaltă o rupe la fugă. Hâcım Sultân îi cere femeii rămase să se întindă la pământ, o loveşte o dată cu mâna peste spate şi o vesteşte că va da naştere unui copil, care se va numi Osmân. Îndreptându-se, apoi, către femeia care fugise, îi prezice că va aduce pe lume o piatră – predicție care se adevereşte şi ea (*Vilâyet-Nâme* 1958, p. 83).

17. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 70-71.

18. *Ibidem*, p. 49.

19. Ne referim îndeosebi la venerarea pietrelor numite de greco-latini *baytili*, în sensul de „casa Domnului".

20. Nici ea singulară. Adorarea unor pietre meteoritice sau chiar negre este atestată în numeroase culturi (a se vedea, de exemplu, piatra meteoritică din altarul templului teban al lui Amon, sau adorarea zeului Dusares / Dušara de către nabateeni, sub forma unei pietre negre) – mărturie a viziunii despre sacru asumate de un om „pentru care piatra există, stânca există [...] într-un fel «hierofanic»" (Eliade 1990, p. 55). Mai aproape de spațiul nostru de referință, Burhân ad-Dîn Kiliči (Burhaneddîn Kılıç) din Uzġan, a cărui biografie este cuprinsă în „Istoria *Uwaysî*-ilor" de Ahmad din Uzġan (secolul al XVII-lea), relatează că a fost călăuzit de o piatră neagră cuvântătoare către peştera în care unul dintre strămoşii săi ascunsese două săbii, pe care el urma să le moştenească (Baldick 1993, p. 132); în acest context, piatra se comportă ca un „spirit" familiar, ajutător. Pietre asemănătoare apar şi în lumea mongolă; călugărul franciscan Wilhelm van Rubrouck, trimis în 1253-1254 la mongolii gingghishanizi de către Ludovic cel Sfânt observă, de pildă, într-o iurtă mongolă, săbii, cenuşă şi o piatră neagră manipulată de nişte „vrăjitori" (Roux 1996, p. 220). Deşi simbolistica atribuită acestei categorii de pietre se cere cercetată cu mai multă atenție, avansăm totuşi ipoteza că ele reprezintă, pe de o parte, un fel de „concentrate" de „lumină solidificată" (Mircea Eliade), iar pe de altă parte evocă, tipologic, acea „experiență a luminii negre", menționată atât de mistici orientali, cât şi de mistici occidentali.

21. Care, trebuie să precizăm, se plânseseră anterior de climatul aspru, inospitalier de la Sulucakaraöyük şi insistaseră, fără succes, pe lângă Hâcı Bektaş pentru strămutarea maestrului şi a cercului său de discipoli într-o zonă mai joasă, cu o climă mai blândă, situată, eventual, pe țărmul mării.

22. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 36.

23. Mélikoff 2000, pp. 282-286.

24. Güzel 1999, pp. 96-97; cf. Atalay 1990, p. 17.

25. Atalay 1990, p. 16.

26. Apele şi îndeosebi izvoarele sunt prezențe constante în hagiografia lui Hâcı Bektaş. Abia sosit în aşezarea Sulucakaraöyük, care-i oferă

ospitalitate, dervişul din Hurasân poposeşte într-o grotă de pe Muntele Arafat, pentru a se consacra ritualului retragerii pioase de 40 de zile (*erbâ'in*) şi dă la iveală, în faţa privirilor uimite ale localnicilor, un izvor care primeşte numele de Zemzem (*Vilâyet-Nâme* 1958, p. 28); este de remarcat conexiunea între munte, cavitate şi izvor, destul de frecventă în textele de acest gen. Cu alt prilej, Hâcı Bektaş scurmă pământul cu mâinile, într-un punct bine determinat, rostind formula *ak pınarım*!, „curgi (izvorăşte) fântâna mea!", iar din locul respectiv ţâşneşte un izvor, despre care dervişul afirmă că îi fusese de folos lui însuşi pe meleagurile Hurasânului şi că urma să se afle, de-acum, la dispoziţia lui Kara Donlu Cân Baba, unul dintre adepţii săi, aflat în dificultate (*ibidem*, p. 40); Saru Saltuk, un alt discipol şi „calif" al lui Hâcı Bektaş, cunoscut pentru activităţile sale misionare în regiunea Balcanilor, sapă în mai multe locuri din care se revarsă izvoare abundente (*ibidem*, p. 46); Hâcım Sultân, alt calif al sfântului hurasânian, dă la iveală, la rândul său, o fântână, scurmând într-un loc secetos (*ibidem*, p. 83) etc.

27. Ocak 2000, pp. 128-138.

28. Credinţa amintită evocă, printre altele, ideea neoplatonică a sufletului-prizonier al trupului, preluată, pe filiere incerte, de sufismul de cele mai diverse extracţii şi coloraturi.

29. A se vedea practica interpretării viselor discipolului (ar. *istih̲âra*, tr. *istihâre*) de către maestrul spiritual, în sufism. Extinzând sfera investigaţiei, de neignorat se vădeşte a fi şi rolul atribuit somnului şi viselor în materie de revelaţie; ambele stări sunt percepute ca o translaţie într-o metarealitate, care rămâne deschisă şi din care se poate reveni. Se remarcă, uneori, un joc al alternanţei vis / trezie, în care deschiderea „supapei" metarealităţii presupune închiderea „supapei" realităţii, şi invers.

30. Mişcarea şamanului prin spaţiul cosmic este asimilată, în mod explicit, cu *regressus ad uterum*, după cum o vădesc ceremoniile de iniţiere; aceeaşi concepţie îşi găseşte reflectarea nu numai în riturile de iniţiere, ci şi într-un gen poetic *Bektaşî* cunoscut sub numele de *devriye*.

31. În şamanism, „vindecarea" persoanei care urmează să devină şaman, după criza identitară cu care se confruntă, coincide cu acceptarea misiunii încredinţate de spirite, deci cu renunţarea la propria individualitate – renunţare impusă şi de sufism, prin deconstrucţia iniţială a individualităţii novicelui, urmată de reconstrucţie.

32. În *Vilâyet-Nâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî*, oasele, picioarele şi capetele mieilor sacrificaţi de un proaspăt adept al ordinului care doreşte să ofere tradiţionala masă colectivă în cinstea lui Hâcı Bektaş sunt păstrate, la solicitarea sfântului, în piei şi îngrămădite într-un grajd. Bektaş recită o rugăciune, ridică mâinile, rostind o apologie la adresa divinităţii, şi le trece peste faţă şi cere să se deschidă apoi porţile grajdului; cei de faţă constată cu

uimire că mieii au înviat (pp. 70-71). La modul general vorbind, credința învierii animalului sacrificat din oase, cu tentă pronunțat arhaică, este larg răspândită, mai ales printre civilizațiile de vânători și păstori, de la care a fost preluată și integrată în alte sisteme religioase. Practica autovizualizării ca schelet constituie, pe de altă parte, un vechi exercițiu spiritual, practicat și de unele ordine mistice. Un asemenea tip de exercițiu contemplativ este atestat atât la șamanii siberieni, cât și la eschimoși, etapele esențiale ale viziunii mistice fiind descărnarea, urmată de numărarea și numirea fiecărui os în parte: „În orizontul spiritual al vânătorilor și păstorilor, osul reprezintă însăși sursa vieții, atât a vieții omenești, cât și a Marii Vieți Animale, în general. A fi redus la starea de schelet echivalează cu o reintegrare în matricea acestei Mari Vieți, cu o înnoire totală, cu o renaștere mistică. Dimpotrivă, în anumite tipuri de meditație din Asia Centrală, de origine sau cel puțin de structură buddhistă și tantrică, reducerea la starea de schelet are o valoare mai degrabă ascetică și metafizică: ea înseamnă a anticipa lucrarea timpului, a reduce, cu ajutorul gândirii, viața la ceea ce este ea în fapt: o iluzie trecătoare, în perpetuă schimbare" (Eliade 1997, p. 73). A se vedea și marea asemănare între costumele și măștile tibetane în formă de schelet și costumele șamanilor din centrul și nordul Asiei, acestea din urmă vădind, în unele cazuri, certe influențe lamaiste, care au consolidat, probabil, credințe autohtone similare (*ibidem*, pp. 397-399). Iată și un celebru pasaj vetero-testamentar, care atestă, într-un alt context, vechimea motivului: „Fost-a mâna Domnului peste mine și m-a dus Domnul cu Duhul și m-a așezat în mijlocul unui câmp plin de oase omenești, / și m-a purtat împrejurul lor; dar iată oasele acestea erau foarte multe pe fața pământului și uscate de tot. / Și mi-a zis Domnul: «Fiul omului, vor învia oasele acestea?». Iar eu am zis: «Dumnezeule, numai Tu știi aceasta». / Domnul însă mi-a zis: «Proroceşte asupra oaselor acestora și le spune: Oase uscate, ascultați cuvântul Domnului! / Așa grăiește Domnul Dumnezeu asupra oaselor acestora: Iată, Eu voi face să intre în voi duh și veți învia. / Voi pune pe voi vine și carne va crește pe voi; vă voi acoperi cu piele, voi face să intre în voi duh și veți învia și veți ști că Eu sunt Domnul» / Prorocit-am deci cum mi se poruncise. Și când am prorocit, iată s-a făcut un vuiet și mișcare și oasele au început să se apropie, fiecare os la încheietura sa. / Și am privit și eu și iată erau pe ele vine și crescuse carne și pielea le acoperea pe deasupra" (*Iezechiel*, 37.1-8).

33. Tabloul este completat, în acest caz, de evocarea lui al-Burâq – armăsarul (?) implicat în episodul ascensiunii celeste muhammedane; acesta se substituie calului folosit în ascensiunile celeste ale șamanilor.

34. Yûnus Emre (m. 1320-1321), unul dintre poeții anatolieni revendicați de tradiția *Bektaşî*, numește, de pildă, mantia de lână purtată de adepții sufismului „veșmânt / lințoliu fără guler" (*yakasız don*).

35. Confruntările cu balauri, dragoni, monştri etc., care întruchipează forţele răului şi obscuritatea primejdioasă a necredinţei ori a relei / falsei credinţe reprezintă un topos consacrat al genului hagiografic.

36. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 45-46.

37. *Ibidem*, pp. 9-10. Badahşanul este o regiune muntoasă din nord-estul Afghanistanului.

38. Este vorba, desigur, de un anacronism, căci Ahmet Yesevî a murit în 1166; se sugerează, însă, pe această cale, filiaţia spirituală a lui Hâcı Bektaş şi, implicit, a ordinului pe care îl patronează.

39. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 10-11, 13, 28-29.

40. Birge 1994, p. 213.

41. Beldiceanu-Steinherr 1991.

42. În perioada otomană, remarcă J. S. Trimingham (1971, p. 69), în Turcia existau o oarecare armonie şi toleranţă reciprocă în relaţiile dintre cele trei orientări religioase paralele: religia sunnită oficială, cultul circumscris aşezămintelor sufite (*tekke*) şi cultul popular hibrid. Şiismul, care nu era agreat, a fost nevoit să-şi caute adăpost la umbra generoasă a confreriilor, grupul *Bektaşî* conferindu-i cea mai populară expresie.

43. Mélikoff 1975, p. 57.

44. Erezia (sau, după definiţia altora, religia) *Ahl-e Haqq*, la fel ca şi cea *Yazîdî*, este foarte populară îndeosebi printre kurzi. Grupurile *Ahl-e Haqq* sunt răspândite în vestul Persiei, în Lûristân, Kurdistan şi Azerbaidjan, în mici colonii din Hamadân, Teheran, Mâzandarân, Fârs şi Hurasân, precum şi în Irak, printre triburile kurde şi turcmene din regiunile Kirkûk, Sulaymâniya şi Mûsul (acestea din urmă, am remarca, filiere adecvate de propagare către Anatolia, în virtutea stilului de viaţă nomad ori semi-nomad, dar şi a înrudirii lingvistice cu grupuri similare din estul şi sud-estul Asiei Mici). Popularitatea acestei credinţe printre triburile turcmene pare a urca, pe firul istoriei, până în epoca turcilor *Karakoyunlu*, „Cei cu oile negre” (al căror stat era, reamintim, şiit, dar al căror sistem religios prezintă încă destule necunoscute); actualii descendenţi ai triburilor incluse, odinioară, în federaţia menţionată – nu foarte numeroşi – sunt, în continuare, adepţi ai sectei *Ahl-e Haqq*.

45. Aceste sacrificii urmează, în ambele cazuri, acelaşi procedeu – carnea este separată de oase, iar oasele, îngropate; mâncarea pregătită este consumată, apoi, ritual de întreaga comunitate.

46. Mélikoff 1975, pp. 59-62.

47. Fieful tradiţional al acestor grupuri se afla în zona muntelui Ansâriya (fostul Jabal Luqqâm) din Siria, la răsărit de Orontes. Se constată însă că şi alte grupări şiite, cu tendinţe similare, din Kurdistan şi din Persia, care coexistau cu comunităţi *‘Alî-Ilâhî* şi *Ahl-e Haqq*, erau numite tot *Nusayrî*; apelativul pare să fi fost aplicat, aşadar, unor triburi cu origini foarte diverse,

aproape toate arabofone, printre care şi unei comunităţi restrânse din zona Ciliciei (între Tarsus şi Adana), acum în întregime turcizată.

48. Hasluck 1928, p. 55.

49. Birge 1994, pp. 60-62.

50. „Bektaşismul a izbutit să exercite asupra mişcărilor heterodoxe o acţiune moderatoare – cea pentru care fusese încurajat şi protejat de primii sultani otomani. Aceştia văzuseră, pe bună dreptate, că patronând curentul ivit în urma lui Hacı Bektaş, care murise la sfârşitul secolului al XIII-lea, puteau să controleze şi să canalizeze curentele anarhice din stepele anatoliene, supuse acţiunii dervişilor heterodocşi veniţi adeseori din Hurasân sau din Transoxiana" (Mélikoff 1999, p. 18).

51. Sayyid 'Imâd ad-Dîn, consacrat sub pseudonimul Nesîmî – poet de origine azeră (născut către 1370, în apropiere de capitala Şirvânului), autor a două antologii poetice (*dîvân*) în limbile turcă şi persană, discipolul cel mai apropiat şi, totodată, ginerele lui Fadl Allâh Hurûfî. Predicator înflăcărat al doctrinei acestuia, a fost condamnat la moarte prin jupuire de viu, la Alep, în 1417-1418; a exercitat o puternică influenţă asupra diverselor grupări *Bektaşî* din Imperiul otoman şi, îndeosebi, din Anatolia, prin propagarea unei doctrine care definea hurûfismul, în primul rând, ca ştiinţă a divinizării omului.

52. Gölpınarlı 1964, pp. 18-20.

53. Hasluck 1928, p. 55.

54. Köprülü 1949.

55. Se pare că însuşi tânărul sultan Mehmet II a fost sedus de predicaţia abilă a unui misionar hurûfit, fiind însă nevoit, în cele din urmă, să se dezică de el, în urma reacţiei violente a teologilor sunniţi, şi să-şi dea acordul pentru execuţia lui, la Edirne, în 1444.

56. Cuvântul *Işık* este atestat încă din secolul al XIV-lea (Köprülü 1991, p. 113, n. 45) – dinainte, deci, de răspândirea hurûfismului în Anatolia –, ceea ce înseamnă că nu avea doar accepţiunea de „hurûfit", ci îi desemna, la modul general, pe dervişii cu înclinaţii esoterice (*bâtınî*). Bazându-se pe cercetări personale în arhivele turceşti, Abdülbâki Gölpınarlı (1977, p. 167) afirmă că apelativul *Işık* se referea, în perioada otomană, la dervişii care nu se conformau credinţei sunnite, la şiiţi şi, îndeosebi, la adepţii *Bektaşî*, *Kızılbaş*, *Hurûfî*. În mod mai precis, el pare să fi desemnat, totuşi, o ramură a ordinului *Bektaşî*, care moştenea tradiţiile hurûfite şi, prin mijlocirea acestora, anumite credinţe ismailite şi care era răspândită îndeosebi în Thracia, unde dispunea de un număr de lăcaşuri proprii. Este posibil ca unii membri ai acestui subgrup să fi fost implicaţi în mişcări insurecţionale, precum cea a lui Bedreddîn din Simavna.

57. Schimmel 1975, pp. 339-340.

58. Este vorba, reamintim, de Thracia otomană.

59. Primul stat uigur (745-840), din zona Ötüken, se baza, în mare măsură, pe elemente semi-nomade, pe câtă vreme cel de-al doilea, care urma să-i includă şi pe semi-nomazi într-o structură mai omogenă şi mai longevivă (840-1300), se constituia, esenţial, dintr-o populaţie sedentară alcătuită din agricultori şi comercianţi.

60. Ocak 2000, pp. 74-83.

61. Ocak 1995, p. 60.

62. Gölpınarlı 1953, p. 187; 1977, pp. 75-76.

63. A se vedea, în acest sens, creaţiile unor poeţi precum Kaygusuz Abdâl, Hatâ'yî, Pîr Sultân Abdâl, Virânî etc.

64. Unul din cele 4 râuri paradisiace evocate în *Coran*.

65. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 7.

66. Ocak 2000, p. 197.

67. Originalul acestei lucrări se află în lăcaşul central al ordinului de la Hacıbektaş, transformat astăzi în muzeu.

68. Abû-Muslim este visat, la un moment dat, în chip de şoim alb (Mélikoff 1962, pp. 118-119). Pe de altă parte, Sunbâd Magul, un mazdeean din zona Nişâpûr care se numărase printre însoţitorii lui Abû-Muslim, organiza, la două luni după moartea violentă a acestuia, o răzmeriţă, pretinzând că mentorul său nu murise, ci suferise doar o metamorfoză: „El a proclamat că Abû-Muslim nu murise ci că, în momentul morţii, se transformase în porumbel alb şi îşi luase zborul către un palat de aramă, unde trăia în tovărăşia lui Mahdî şi a lui Mazdak, cu care urma să reapară atunci când va fi venit vremea" (*ibidem*, p. 55).

69. Esin 1985, pp. 16-19.

70. Ceremoniile de iniţiere ale novicilor brahmani includ şi ele, de pildă, un complex de rituri, frecvent vehiculate şi de alte tradiţii religioase, precum tunsul, îmbăierea, schimbarea veşmintelor, schimbarea numelui etc. Tonsura, în context catolic şi, respectiv, buddhist marchează trecerea de la viaţa laică la cea religioasă – cu alte cuvinte, o modificare radicală de statut.

71. Cyril Glassé (1991, p. 83) evocă, pe de altă parte, tradiţia anarhistă a regiunii Mâzandarân din Iran (supranumită de Firdawsî, în *Šahnâme*, „ţară a demonilor"), din care s-au plămădit, ulterior, şiismul radical al „asasinilor", al *Kızılbaš*-ilor şi al *Šayḫî*-ilor.

72. Trib sau castă sacerdotală a mezilor, „aceştia par a fi echivalentul brahmanilor indieni sau al leviţilor din vechiul Israel şi formau în regatul mezilor casta preoţească ereditară. În afara teritoriului mezilor, Magii reprezentau clerul recunoscut, căruia în vestul Iranului i se încredinţa coordonarea ceremoniilor religioase. Herodot povesteşte că persanii nu puteau oferi nici o ofrandă, nu puteau face nici un sacrificiu ritual dacă nu era de faţă şi un Mag" (Stoyanov 1999, p. 27). Magii au fost recuperaţi, cel puţin în parte,

de zoroastrism, contribuind la răspândirea acestuia în zonele vestice ale Imperiului achemenid, inclusiv în Asia Mică, şi stimulând sincretismul religios. Teritoriile persanofone din Asia Mică deveneau astfel apte să primească zurvanismul, dezvoltat în epoca achemenidă medie sau târzie, în vestul Iranului (*ibidem*, pp. 32-33).

73. Stoyanov 1999, p. 60.

74. Birge 1994, p. 213.

75. Birdoğan 1995, pp. 76-101.

76. În zona Tunceli, periplul anual al mentorilor spirituali este numit Omay, iar dania percepută cu acest prilej – *Omay hakkı*, „dreptul / partea lui Omay"; în zona Dersim, teonimul arab Allâh este înlocuit cu Oma (Birdoğan 1995, p. 97).

77. Fecundarea prin intermediul unui fascicol de lumină este, însă, prezentă şi în mitologia turco-mongolă; exemplul clasic este furnizat de biografia lui Ginggis Hân sau de legenda lui Oğuz Kağan.

78. Ca să nu mai vorbim de împrumuturile realizate de islam, în general, din mitologia iraniană şi zoroastriană, cele mai notabile exemple în acest sens fiind podul Sirât, peste care urmează să treacă credinciosul în Ziua Judecății – pod care aminteşte de podul Jinvat, din tradiția zoroastriană – şi episoadele misterioasei „ascensiuni nocturne" (ar. *al-Mi'râj*) a lui Muhammad.

79. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 15.

80. *Ibidem*, pp. 35-36.

81. Anumite detalii ale acestei istorii amintesc, de pildă, de legenda participării Profetului la adunarea secretă a Celor 40 de Sfinți apotropaici (*Kırklar*).

82. Brasero – instalație tradițională pentru încălzitul încăperilor, care constă dintr-un recipient cu jar aşezat sub o masă acoperită, sprijinită, la rândul ei, pe un trepied.

83. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 84.

84. El a devenit, temporar, chiar religie de stat, în vremea celui de-al doilea imperiu uigur.

85. Culianu 1998, pp. 235-261; Stoyanov 1999, pp. 80-89.

86. „Aleşii formau ierarhia bisericii maniheiste, al cărei lider era succesorul lui Mani, cu reşedința în Babilon. El era considerat conducătorul Bisericii Luminii sau *archegos*, un titlu acordat odinioară lui Elkasai însuşi. Imediat după *archegos* se plasau cei doisprezece apostoli sau învățători, această ierarhizare permițându-le adversarilor creştini ai maniheismului să-l considere pe Mani un fel de Antichrist înconjurat de «doisprezece discipoli ai Răului». După cei doisprezece apostoli maniheeni urmau şaptezeci şi doi de episcopi sau diaconi, apoi 360 de superiori sau preoți. Deşi femeile puteau

obține statutul de ales (aleasă), ele nu aveau dreptul să ocupe nici o poziție în ierarhia Bisericii Luminii" (Stoyanov 1999, p. 90).

87. Cahen 1988, p. 148.

88. Beldiceanu-Steinherr 1991, pp. 46-56.

89. „Hâcı Bektaş a activat în a doua jumătate a secolului al XIII-lea în Anatolia selgiukidă, pe importanta rută comercială Ankara – Kayseri, situată la marginea vestică a zonelor cu păşuni de vară, o regiune cu o densă populație de triburi turcomane. În satele aceleiaşi regiuni trăia o veche populație creştină" (Inalcik 1996, p. 380).

90. Este vorba de categoria aşa-numiților „oameni ai pactului" sau „protejați" non-musulmani (*ahl al-dimma* / *dimmî*) din țările islamice, al căror statut era reglementat prin legea canonică. Întemeiat pe un pact (*dimma*) cu caracter contractual bine definit, acest statut le era rezervat aşa-numiților „oameni ai Cărții" (*ahl al-kitâb* sau, pur şi simplu, *kitâbî*) menționați în mai multe rânduri în *Coran* (II, 105, 109 ; III, 64-65, 69-72, 75, 89-99, 110-115, 187, 199 ; IV, 123, 153, 159, 171 ; V, 5, 15, 19, 59, 65, 68, 77 ; IX, 29 ; XXIX, 46 ; XXXIII, 26 ; LVII, 26 ; LIX, 2, 11-12 ; XCVIII, 1, 6). Sintagma de mai sus îi desemna, în principiu, pe evrei, pe creştini, pe sabeeni (probabil, gnostici iudeo-creştini, care-şi aveau propriile scripturi), iar mai târziu, şi pe mazdeeni; ea se referea, cu alte cuvinte, la toate comunitățile care primiseră revelația unei legi religioase de la un profet. Beneficiarii acestui statut se bucurau de un număr de drepturi, mai mult sau mai puțin limitate în funcție de epocă şi de particularitățile societății în care trăiau, precum şi de o anumită autonomie juridică şi administrativă, dar erau supuşi, pe de altă parte, unor restricții (vestimentare, comportamentale, economice, de reprezentare). De la ei se percepea, de asemenea, un impozit special. Comunitățile etnice sau religioase erau desemnate, de regulă, de otomani prin cuvântul *millet*.

91. Care, în opinia Irènei Beldiceanu-Steinherr, a fuzionat cu tribul *Bektaşlu*, generând un conglomerat tribal metamorfozat ulterior în sectă.

92. Culianu 1998, pp. 226-227; Stoyanov 1999, pp. 71, 95.

93. După adoptarea creştinismului ca religie oficială a Imperiului roman, Persia sassanidă şi-a oferit protecția nu numai „Bisericii" nestoriene, ci şi monofiziților; pe teritoriul său, care se bucura de reputația unui climat religios relaxat, şi-au aflat adăpost şi o seamă de filosofi „păgâni", expulzați după închiderea şcolilor filosofice ateniene de către Iustinian I, în 529.

94. Vechi oraş în Mesopotamia superioară, menționat în izvoarele medievale occidentale (care preluau denumirea greacă a aşezării) sub numele de Edessa. Prezentând urme de locuire încă din antichitate, el a fost refondat în epoca elenistică pentru a deveni apoi, sub bizantini, capitală de provincie şi important centru ecleziastic. A adăpostit, printre altele, mai multe personalități şi curente gnostice creştine. Ocupat de musulmani în 638-639, oraşul s-a

remarcat, şi după această dată, printr-o importantă populaţie creştină; devenit capitala unui principat latin, sub cruciaţi, a intrat definitiv în posesia otomanilor (care i-au şi conferit numele actual) în 1637, în cursul campaniilor antisafavide.

95. Stoyanov 1999, p. 85; Ocak 2000, pp. 104-105.

96. Multe localităţi menţionate în hagiografia lui Hâcı Bektaş (de pildă, Hisârcık, Rundegin, Sinason, Susadı, Tuz) sunt situate la sud de Kızılırmak.

97. I. P. Culianu semnalează confuzia frecventă între paulicieni, al căror nume provenea de la cel al apostolului Pavel, venerat şi de marcioniţi, şi „paulienii" adopţionişti din Armenia, adepţi ai lui Pavel din Samosata, episcop al Armeniei în a doua jumătate a secolului al III-lea (Culianu 1995, pp. 239-243; 1998, pp. 277-280).

98. „În Armenia ei au fost acuzaţi că s-ar fi întovărăşit cu «adoratorii soarelui» (persanii, zoroastrienii), numiţi şi Arewordik (Fiii soarelui), sau că practicau unele obiceiuri zoroastriene, cum ar fi expunerea morţilor pe acoperişurile caselor sau venerarea soarelui" (Stoyanov 1999, p. 95).

99. *Istoria folositoare, contrazicerea şi răsturnarea găunoasei şi deşartei erezii a maniheenilor numiţi şi paulic*ieni.

100. Culianu 1995, pp. 237-239; 1998, pp. 274-276.

101. Ideea că Iisus Christos ar fi fost adoptat ca fiu al lui Dumnezeu în timpul botezului său era destul de răspândită în epocă.

102. Stoyanov 1999, p. 95.

103. Avea, mai precis, 7 „Biserici", în Armenia şi Asia Mică, cea mai însemnată dintre ele fiind cea din Corint.

104. Antica cetate Melitene, situată la limita Mesopotamiei de sus, nu departe de cursul superior al Eufratului. Cucerită de trupele arabo-islamice în 657, a devenit, din 1101, una dintre capitalele danişmendizilor, iar apoi a fost, vreme îndelungată, obiect de dispută între diverse dinastii musulmane rivale (selgiukizii de Rûm, 'ayyubizii din Siria). În 1315 a intrat în posesia statului siriano-egiptean al mamelucilor, iar după campania victorioasă a lui Selîm I din 1516, în componenţa statului otoman. Aşezarea era populată, încă din vechime, atât de creştini, cât şi de musulmani.

105. Ei au ajuns pentru prima dată în Balcani în 759, fiind trimişi să colonizeze Thracia, împreună cu alţi eretici creştini, după epidemia de ciumă care determinase depopularea severă a zonei (Stoyanov 1999, p. 96).

106. Sectanţii paulicieni din Bulgaria au fost convertiţi la catolicism în veacul al XVII-lea, „cu toate că încă mai practicau faimosul lor «botez al focului»" (Stoyanov 1999, p. 183).

107. Stoyanov 1999, pp. 120-121.

108. Culianu 1995, p. 241; 1998, pp. 278-279; Ocak 2000, p. 105.

109. Barnes 1992, pp. 33-35.

110. O mare parte din definiția rezervată de I. P. Culianu dualismului paulician este, principial, valabilă și pentru ramurile rurale ale *Alevî-Bektaşî*-ilor: „Paulicianismul prezintă toate aparențele unui marcionism degradat, folcloric, transmis prin mijloace precare și, pe deasupra, dezvoltându-se în medii puțin intelectuale. Legăturile care-l unesc cu marcionismul trebuie să se fi rezumat la învățăturile orale pe care fondatorul real al paulicienilor dualiști le primise de la un adevărat marcionit. O dată expuse principiile, paulicienii sunt integrați în sistem; deoarece ei nu se află în posesia *tuturor* soluțiilor, le caută explorând posibilitățile sistemului însuși, care sunt, după cum am văzut, foarte întinse. Nu-i deloc surprinzător că ei n-au nimerit aceleași soluții ca marcioniții: căci nu dispuneau de mijloacele intelectuale și materiale ale acestora" (Culianu 1995, p. 243).

111. Birge 1994, p. 31, n. 1.

112. Masați în Thracia sudică, aceştia susțineau credința într-o treime a Tatălui și a celor Doi Fii ai Săi, fiind, printre altele, frecvent acuzați de rituri orgiastice.

113. Birge 1994, p. 238.

114. Existau, spune Cyril Glassé referindu-se la ipostazele antinomismului în lumea islamică, „secte numite în persană «cei care sting lămpile», care au practicat, poate, un libertinaj total" (1991, pp. 33-34).

115. Cantemir 1987, pp. 519-521.

116. Autorul afirmase, însă, anterior că adepții sectei abhoră instituția căsătoriei și, deci, resping instituția familiei.

117. Dankoff 1995, pp. 69-73.

118. Culianu 1995, p. 238.

119. Multe dintre ritualurile semnalate de J. K. Birge sunt trecute de J. R. Barnes în contul exclusiv al paulicienilor.

120. Abluțiunea este, însă, larg răspândită în mediile islamice și condiționează limpede săvârșirea, ca și validitatea anumitor demersuri rituale; fără secvența lustrală inițială, starea de sacralitate este inaccesibilă.

121. Vezi Birge 1994, pp. 216-218, pentru toată discuția de mai sus.

122. *Ibidem*, p. 62.

123. Sectă creştină timpurie, răspândită în zona Mediteranei, cu forme de ritualism primitiv derivate mai curând din propria ignoranță decât din ostilitatea față de tradiția ortodoxă; este destul de puțin cunoscută, din păcate, din scrierile ereziologice. Pornind de la noțiunea de eucharistie ca frângere a pâinii, a dezvoltat o formă de comuniune cu pâine, brânză și vin.

124. Aspect care nu are, totuși, o răspândire universală.

125. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 66-67.

126. Asemenea episoade apar uneori și în basmele turcice – atât în cele altaice, cât și în cele anatoliene.

127. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 70-71.

128. *Ibidem*, pp. 24-25, 44-47.

129. *Ibidem*, pp. 11-13, 44-47.

130. Care aminteşte, de altfel, şi de ascensiunile celeste ale şamanilor preislamici.

131. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 28-30.

132. Cuvântul *nefes* are sensul de „respirație, suflu".

133. Tatăl lui Bektaş, Seyyid Muhammad, pomenit în episodul inițial al hagiografiei, era, după cum ni se relatează, „fiul spiritual" al celui de-al optulea imam şiit, 'Alî ar-Ridâ.

134. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 63-64.

135. Hasluck 1928, pp. 56-73.

136. Filipovic 1954, pp. 11-12.

137. Stahl 1979, pp. 124-126.

VI

Lumina rugăciunii şi bucuriile comuniunii. Rituri şi practici devoționale *Bektaşî-Alevî*

Modalități specifice de afirmare a identității confesionale de grup, riturile religioase variază, formal, de la o societate sau comunitate la alta şi de la un moment la altul, în acord cu funcționalitatea care le este atribuită, însă păstrează, dincolo de aparenta diversitate, o trăsătură fundamentală invariantă: aspirația sau chiar convingerea comunicării cu lumea transcendentă, care permite, în cele din urmă, identificarea, analizarea şi clasificarea lor în categorii convergente şi coerente. Ele nu implică o translație de planuri, căci la nivelul gândirii religioase universul este structurat potrivit unei scheme fixe, imuabile, ce nu admite contrarietăți, ci deschiderea unei breşe temporare între „lumea de aici" şi „lumea de dincolo", prin mijlocirea căreia „zeii" sunt, după caz, adorați sau implorați de către adeptul plasat, printr-un număr de demersuri lustrale, în starea de sacralitate.

Aşa cum se va constata şi în cazul *Bektaşî*-ilor şi, mai ales, al grupurilor *Alevî*, riturile religioase sunt adeseori greu de disociat de riturile sociale, cu care se întrepătrund şi se completează permanent, printr-un tip de demers biunivoc. Nu puține sunt cazurile în care acelaşi rit poate avea atât intenționalitate religioasă, cât şi socială. Ceremoniile religioase se remarcă, pe de altă parte, prin coexistența mai multor tipuri de rituri[1], care se succed sau alternează, potrivit unei coerențe interne specifice. Émile Durkheim remarca, de fapt, ambiguitatea funcțională a majorității ceremonialurilor religioase, pornind de la observația că diversele structuri rituale analizate în propriul context nu se dovedesc a fi, cel mai adesea, decât simple variante ale aceluiaşi mecanism; de aici, concluzia că ritul este, înainte de toate, o formă de afirmare a unității morale a grupului practicant, eficacitatea imediată cu care este creditat constând în

„a le trezi adepților săi o anumită stare sufletească, compusă din forță morală şi încredere”[2].

Ceremoniile religioase ale confreriilor sufite aveau loc în zile bine determinate, o dată sau, mai rar, de două ori pe săptămână. D’Ohsson[3] precizează, referindu-se la ordinele din Istanbul, că adepții *Rifâ‘î* se întruneau joia, în vreme ce simpatizanții şi practicanții *Mevlevî* optaseră pentru zilele de miercuri şi vineri. Cu toții îşi începeau ritualul săptămânal sau bisăptămânal la aceeaşi oră, imediat după cea de-a doua rugăciune canonică (*namaz*); excepție păreau să facă doar *Bektaşî*-ii şi *Nakşibendî*-ii, care se întruneau întotdeauna în cursul serii şi al nopții, după cea de-a cincea rugăciune. Existând în mod curent mai multe lăcaşuri ale aceluiaşi ordin în capitala Imperiului, dervişii obişnuiau să frecventeze, pe rând, ceremoniile religioase ale propriilor confrați din celelalte aşezăminte, cu care întrețineau legături strânse. Mai mult, nu se semnalau decât rareori interdicții în privința participării adepților unui ordin la adunările rituale ale celorlalte; dat fiind faptul că apartenența unei persoane la două sau chiar mai multe ordine, concomitent, era nu numai admisă, ci devenise chiar, la un moment dat, de notorietate, asemenea limitări ar fi fost, de altfel, nejustificate. Dervişii afiliați unui anumit ordin care doreau să asiste, ocazional, la ceremoniile confraților lor din alte congregații sufite, în a căror doctrină nu erau inițiați, aveau acces la anumite părți ale „liturghiei”, dar nu şi la momentele-cheie ale acesteia – cele care înglobau esența doctrinară şi rituală a confreriei (de pildă, „concertul spiritual” al *Mevlevî*-ilor). Unicul ordin mistic otoman care nu îngăduia deloc prezența străinilor la ceremoniile sale religioase era cel al *Bektaşî*-ilor; membrii săi erau, totuşi, autorizați să frecventeze adunările liturgice ale altor confrerii[4].

Cea mai însemnată ceremonie a *Bektaşî*-ilor se numea, o reamintim, *âyin-i cem‘* (*âyin-i Cemşîd*, *‘ayn-i cem‘*) şi se desfăşura noaptea, având o frecvență anuală sau bianuală; ea presupunea o pregătire specifică şi rigori sporite din partea

participanților. Simbolic vorbind, această reuniune reprezenta o reconstituire în plan terestru a „agapei Celor 40” (*Kırklar cem‘i* sau *Kırklar meclisi*), prezidată de ‘Alî, care s-ar fi desfăşurat „în spirit”, cu ocazia ascensiunii nocturne a Profetului. La grupurile *Çepnî*, la fel ca şi la alte grupuri *Alevî* contemporane, adunarea amintită, esențială pentru coeziunea comunității, continuă să se desfăşoare şi astăzi o dată pe an, potrivit vechilor canoane, şi presupune trei momente esențiale: ceremonia „interogatoriului” (*sorgu âyini*), care are loc în noaptea care precede adunarea şi care îmbracă aspectul unui adevărat tribunal tribal, contribuind la rezolvarea litigiilor şi la restabilirea păcii sociale[5]; ceremonia de inițiere a cuplurilor „înfrățite” (*eş tutma*); comuniunea alimentară, presupunând libațiuni, consumul cărnii animalelor sacrificate şi secvențe de dans ritual[6]. Tipul de ceremonie la care ne referim datează, probabil, din secolul al XVI-lea – mai precis, din epoca Şahului Ismâ‘îl Safavidul, iar variantele sale contemporane permit o reconstituire destul de fidelă a ceremoniilor clasice, dat fiind conservatorismul marcat şi caracterul închis al grupărilor alide din Anatolia. Mentalitatea acestora pare să se fi schimbat foarte puțin de-a lungul epocii otomane; mai mult, ea n-a înregistrat mutații majore nici în perioada republicană, dincolo de inevitabilele modificări apărute în stilul de viață şi în interacțiunile cotidiene.

Adunările rituale ordinare, organizate o dată pe săptămână, la căderea nopții, se numesc *cem‘*, „adunare, reuniune”. Un alt tip de reuniune, cu finalitate „catehetică”, în cursul căreia liderul spiritual (*baba*) transmite sau furnizează explicații cu privire la principalele repere ale doctrinei grupului, poartă numele de *muhabbet* (lit. „prietenie”, „dragoste, afecțiune”, dar şi „discuție amicală, taifas, sporovăială”). Aceste ultime reuniuni se bucură, astăzi ca şi ieri, de o largă adeziune din partea membrilor comunității; ele sunt cel puțin la fel de eficiente în propagarea şi cultivarea doctrinei *Bektaşî* ca şi imnurile religioase (*nefes*), în care ordinul excelează şi care constituie un capitol remarcabil al literaturii turce de factură religioasă.

După cum am avut deja prilejul să menționăm, spațiul destinat desfășurării ceremoniilor religioase ale *Bektaşî*-ilor se numeşte *meydân* (lit. „loc deschis / agora") sau – cu diverse determinante – *ibâdet meydânı*, „locul de cult / închinare", „oratoriul", *erenler meydânı*, „oratoriul desăvârşiților / sfinților", *Kırklar meydânı*, „oratoriul Celor 40". Uneori – mai ales în situația în care spațiul de cult constituie un corp aparte în cadrul unui complex arhitectonic cu o funcționalitate mai largă – cuvântul *meydân* (de origine arabă) este înlocuit prin *hâne*, „casă, clădire" (de origine persană). Momentele rituale fundamentale se concentrează în zona centrală a oratoriului, numită *dâr*, „stâlpul spânzurătorii", sau *dâr-ı Mansûr*, „stâlpul spânzurătorii lui Mansûr [al-Hallâj][7]". Tot aici este amplasat un sfeşnic cu 40 de brațe, numit *kırk budak*, „40 de ramuri / brațe", utilizat doar în timpul ceremoniei de *Nôrûz* / *Nevrûz* şi al celei comemorative din data de 10 *muharram*. De altfel, un asemenea accesoriu ritual era mai degrabă o raritate şi putea fi găsit doar în marile lăcaşuri ale ordinului, astăzi dispărute sau ieşite din uz şi transformate în muzee.

În partea opusă intrării se află o vatră de mari dimensiuni, numită *ocak*, „vatra"[8], *kûre makâmı*, „locul vetrei" sau *Hazret-i Fâtima ocağı*, „vatra sfintei Fâtima", care se substituie *mihrâb*-ului din moschee; în absența acestui reper (de pildă, în spațiile improprii), locul destinat *ocak*-ului este ocupat, simbolic, de un sfeşnic cu o lumânare aprinsă. În dreapta uşii este locul rezervat maestrului spiritual care va conduce ceremonia – loc desemnat prin sintagmele *mürşit pôstu*, „blana maestrului spiritual", sau *Ahmed-i Muhtâr pôstu*, „blana lui Ahmad[9] cel Ales"; acesta este indicat, ca şi alte locuri onorifice, printr-o blană de oaie (*pôst*). În stânga maestrului spiritual este amplasat un podium cu 4 trepte, numit *çırâğ tahtı*, „podiumul lumânărilor / luminilor", sau *taht-ı Muhammad*, „podiumul lui Muhammad". Trei dintre treptele sale sunt ocupate, în cursul ceremoniilor, de cele 12 lumânări numite *tâlib çırâğları*, „lumânările / luminile postulanților"; pe ultima treaptă – situată,

în general, la nivelul solului –, se află o lumânare cu 3 fitile, numită *kânûn-ı evliyâ çırâğı*, „lumânarea / lumina Canonului Sfinților”[10]. Este vorba, desigur, de valorificarea simbolică a unui „instrument” ascensional clasic – scara / podiumul / piramida în trepte etc. –, cu atestări în toate civilizațiile.

Pe un mic suport situat în fața podiumului este așezată piatra numită *meydân taşı*, „piatra oratoriului”, *kızıl eşik*, „pragul roşu”, *kanaat taşı*, „piatra convingerii / satisfacției”, *niyâz taşı*, „piatra închinării”, sau *mürüvvet taşı*, „piatra generozității”; ea reproduce, la o scară mai mare, „piatra supunerii / abandonului” (*teslîm taşı*), care se număra, odinioară, printre accesoriile dervişilor. Acest obiect este desemnat, uneori, şi prin numele unuia dintre cei mai cunoscuți succesori spirituali (*halîfe*) ai lui Hâcı Bektaş, Kolu Açık Hâcım Sultân. Spațiul marcat în acest mod funcționează ca un adevărat „spațiu al confesiunii şi penitenței” pentru cei care încalcă normele comportamentale ale comunității; aceştia sunt obligați să-şi mărturisească public rătăcirile, spre a putea fi absolviți ori condamnați la ispăşire (sau, în cazuri extreme, excomunicați). Uneori, în partea opusă candelei cu 3 fitile – deci, implicit, în partea opusă a încăperii –, este plasată şi o altă lumânare, numită *sirâc-ı münîr*, „lumânarea care răspândeşte lumină”, şi dedicată imamului ‘Alî.

În fine, în dreapta maestrului spiritual care prezidează adunarea (aşadar, în stânga uşii de acces) se înşiră cele 12 locuri (*pôst* sau *pôstakî*, „blănuri de oaie”) care-i evocă pe cei 12 imami şiiți, dar care sunt totodată rezervate, simbolic, unor personalități charismatice, cărora li se solicită intercesiunea: *Horasân pôstu*, „blana din Hurasân” – singura de culoare neagră, niciodată utilizată în cursul ceremoniilor şi vegheată de un sfeşnic sau de o simplă lumânare (*Horasân çırâğı*, „lumânarea / lumina din Hurasân”) –, consacrată lui Hâcı Bektaş Velî, fondatorul ordinului; *Ahmed-i Muhtâr pôstu*, „blana lui Ahmad cel Ales” – destinată, în timpul ceremoniei, maestrului spiritual, ca reprezentant (*vekîl*) al Profetului absent; *‘Alî pôstu*, „blana lui

‘Alî” – numită şi *‘Alî el-Murtazâ pôstu*, „blana lui ‘Alî al-Murtadâ”, *rehber pôstu*, „blana călăuzei”, sau *gâ’ip erenler pôstu*, „blana sfinților invizibili” – menită „călăuzei” novicelui, care-l reprezintă pe ‘Alî b. Abî-Tâlib; *aşçı pôstu*, „blana bucătarului” – reprezentându-l pe Seyyit Alî Sultân, sfânt venerat de ordin; *ekmekçi pôstu*, „blana brutarului” – pentru Hızır Balı (Balım Sultân), „cel de-al doilea fondator” şi întemeietorul ramurii celibatare a ordinului; *nakîb pôstu*, „blana starostelui” – pentru Kaygusuz Sultân Abdâl; *atçı pôstu*, „blana rândaşului” – pentru Qanbar, sclavul eliberat al lui ‘Alî b. Abî-Tâlib; *meydâncı pôstu*, „blana celui ce întreține *meydân*-ul” – pentru Sarı Ismâ‘îl Sultân, succesor şi slujitor devotat al lui Hâcı Bektaş; *türbedâr pôstu*, „blana paznicului mausoleului [lui Balım Sultân]” – pentru Kara Donlu Cân Baba, sfânt *Bektaşî*; *kurbâncı pôstu*, „blana sacrificatorului de animale” – pentru Hazret-i Ibrâhîm (Avraam / Abraham, profetul biblic); *ayakçı pôstu*, „blana supraveghetorului pantofilor” (la intrarea în lăcaşul de rugăciune) – pentru Abdâl Mûsâ Sultân; *mihmândâr pôstu*, „blana găzduitorului / amfitrionului” – pentru misteriosul sfânt islamic al-Hadir, pomenit adeseori în *vilâyetnâme* şi în imnurile religioase ale *Bektaşî*-ilor.

Acestor repere convenționale li se substituie uneori, în manuscrisele de dată mai târzie, şi alte variante denominative – de genul: *kilerci pôstu*, „blana pivnicerului / păstrătorului proviziilor / chelarului”, pentru Hâcım Sultân, *kahveci pôstu*, „blana cafegiului / celui ce pregătește cafeaua”, pentru Şeyh Şâdilî / Şâzelî[11] etc. – care reflectă, fără îndoială, modificările survenite în modul de viață ori chiar în deprinderile alimentare ale adepților. Modul oarecum surprinzător de marcare în plan a coordonatelor amintite – prin piei – pare profund determinat de trecutul şamanic, dar şi pastoral al fostelor comunități tribale pe a căror infrastructură s-a edificat ordinul *Bektaşî* – trecut niciodată repudiat în mod explicit. El amintește, pe de altă parte, de motivul „sfinților invizibili”, intercesori pentru umanitate – răspândit în întreaga lume islamică – şi sugerează unele

conexiuni cu ideea influenței spirituale / inițierii la distanță, promovată de nu foarte popularii mistici *Uwaysî*.

Legate de cele 12 *pôst*-uri sunt şi cele 12 „servicii” (*hizmet*) asociate ceremoniei *Bektaşî* (*âyin-i cem*) – obligații rituale care evocă, potrivit unor exegeți, sarcinile similare încredințate cândva fiilor săi de către ‘Alî b. Abî-Tâlib. Acestea se înscriu, cu siguranță, în logica antrenamentului sufit şi, mai departe, a oricărui tip de educație ascetică; a-ți servi superiorul sau fratele întru credință înseamnă a-ți disciplina şi supune eul, a renunța la tine însuți, a te elibera de orgoliu şi a deprinde sentimentul esențial al umilinței ființiale. Iată care erau cele 12 „servicii” indispensabile unei ceremonii *Bektaşî*, precum şi modul în care erau ele legate, o dată în plus, de familia alidă şi de alte personaje din istoria islamului, mai degrabă obscure astăzi: *tarîkatçı*, „cel ce arată calea [mistică]” – substitutul imamului Hasan, primul fiu al lui ‘Alî b. Abî-Tâlib; *ferrâş*, „măturătorul” – pentru imamul Husayn, mezinul lui ‘Alî; *hallâk* (sau *berber*), „bărbierul”– pentru Muhammad al-Hanafî; *zâkir*, „invocatorul” – pentru ‘Abd as-Samad b. ‘Alî; *sofracı* – „cel ce aşterne masa” – pentru ‘Abd al-Wahîd b. ‘Alî; *ibrikçi* – „cel ce toarnă apă cu ibricul” – pentru Salmân al-Fârsî; *sâkî-i meydân*, „paharnicul oratoriului” – pentru Tayyib b. ‘Alî; *hâdim-i meydân*, „slujitorul oratoriului” – pentru ‘Abd al-Mu‘în; *gözcü*, „paznicul, supraveghetorul” – pentru ‘Abd al-Karîm b. ‘Alî; *pervâne*, lit. „fluturele de molie” (slujitorul aflat la dispoziție pentru diverse servicii mărunte) – pentru ‘Abd Allâh b. ‘Alî; *çırâğcı*, „cel care aprinde lumânările” – pentru Hâdî Akbar b. ‘Alî; *bevvap*, „păzitorul porții” – pentru ‘Abd al-Halîl b. ‘Alî.

Spre deosebire de cele 12 *pôst*-uri, corelate cu persoanele din structura ierarhică a lăcaşului – presupunând, aşadar, ocupanți „de drept” –, cele 12 „servicii” le revin, prin rotație, celorlalți membri ai comunității. Este lesne de presupus că această situație ideală se reflecta rareori „în teren”, datorită dimensiunilor modeste şi numărului redus de dervişi din diverse lăcaşuri (*tekke* / *tekye*). Numărul acestora a continuat să scadă,

progresiv, după episoadele dramatice traversate de ordin în 1826, astfel că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea existau destule lăcaşuri *Bektaşî* cu doar câțiva dervişi rezidenți; în asemenea aşezăminte, o persoană cumula mai multe servicii şi ajungea chiar să şi le asume în mod permanent. Comunitățile *Alevî* sunt mai puțin expuse unor astfel de constrângeri, exceptând situațiile în care ele se constituie *ad hoc*, în medii neutre sau eclectice confesional (cum sunt cele din diaspora turcă) ori în medii preponderent sunnite.

Înainte de ceremonie, oratoriul este îndelung pregătit de persoanele desemnate în acest scop – întotdeauna bărbați şi, desigur, membri inițiați ai ordinului. Cu o zi înainte de producerea evenimentului, persoanele numite *meydâncı* şi *ayakçı* curăță spațiul de cult şi verifică toate detaliile scenografiei rituale. În faptul serii sunt aşternute blănurile destinate elitei spirituale a ordinului / comunității, *sâkî* pregăteşte cupele şi carafa cu şerbetul (sau vinul, sau *rakı*, băutura alcoolică pe bază de anason) care va fi consumat în cursul ceremoniei, *çırâğcı* curăță şi aranjează sfeşnicul, „tămâiernița" (*buhûrdân*) şi vasul cu apă de trandafiri (*gülâbdân*) necesar pentru riturile lustrale, iar *aşçı* sacrifică, potrivit normelor de puritate rituală ale confreriei, animalul care va fi consumat în timpul comuniunii alimentare. Dacă ceremonia este consacrată inițierii formale a unui nou membru, acesta parcurge o procedură de purificare preliminară, care-i permite să pătrundă apoi în spațiul sacralizat al *meydân*-ului: face, de pildă, o abluțiune majoră (*boy abdesti* / *gusül*), însoțită de un ritual foarte complicat, şi se îmbracă cu veşminte curate. La fel procedează, de altfel, şi ceilalți participanți la ceremoniile *Bektaşî* ori *Alevî*, indiferent de finalitatea acestora.

Rituri de inițiere în Vilâyetnâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî

Studiul comparativ al izvoarelor din perioada timpurie a ordinului şi, respectiv, al documentelor cu valoare normativă

(*erkânnâme*) care au stat, secole de-a rândul, la baza riturilor de inițiere practicate de *Bektaşî*-i evidențiază limpede existența unor diferențe semnificative între această etapă şi etapa târzie, atât la nivelul percepției riturilor, cât şi la nivelul desfăşurării ceremoniilor propriu-zise. Ca şi în cazul altor structuri similare, pe măsura trecerii timpului s-a produs o mutație de accent de pe ideea de contopire extatică cu Dumnezeu pe cea de comuniune şi chiar de convivialitate, într-un sens foarte larg; aceasta avea o importantă dimensiune religioasă, fără ca ea să fie exclusivă. Astfel s-a ajuns şi la o amplificare a componentei ludice a ceremoniilor şi, aşa cum vom remarca în câteva dintre contextele rituale analizate mai jos, la o anumită redundanță a mijloacelor de expresie.

În *vilâyetnâme* se oferă, ca de obicei, o întemeiere a demersurilor inițiatice ale lui Hâcı Bektaş, prin invocarea tradiției instituite de „maestrul din Turkestan", Ahmet Yesevî, ale cărui acte fondatoare rămân mereu exemplare. Acesta îl învesteşte pe Hâcı Bektaş cu calitatea de succesor spiritual (*halîfe*), abilitat să-i propage doctrina – ocazie cu care îl rade în cap, îi conferă „boneta în forma de *alef*" (*elifî tâc*), mantia sufită de lână (*hırka*), „lumânarea rituală" (*çırâğ*) şi „stindardul" (*sancak*), îi înmânează „cartea de învestitură" (*icâzetnâme*) şi îl trimite în Anatolia[12]. Aceste gesturi de învestitură vor caracteriza mai târziu, cu mici abateri sau adaptări, şi ceremonia de atribuire a calității de *halîfe* – legatar spiritual al unuia ori altuia dintre liderii *Bektaşî*. Să reținem din împrejurarea de mai sus ritualul de tăiere a părului / radere a capului – de inspirație *Kalenderî* –, care apare cu consecvență în inițierile *Bektaşî* din epoca timpurie, dar care se va estompa până la dispariție în perioada târzie.

Iată în ce mod şi în ce împrejurări se produce inițierea formală a noilor adepți ai lui Bektaş în hagiografia sa – sursă prețioasă de informații privitoare la comportamentul normativ atribuit dervişului din Hurasân:

a) Hâcı Bektaş îl convertește la credința pe care o profesează (şi care, în treacăt fie spus, rămâne destul de nebuloasă)

pe Bahâeddîn Bostâncı, grădinar din împrejurimile oraşului Kayseri (Caesareea Cappadociei), prilej cu care îl rade în cap (*tırâş*), îl binecuvântează şi îi aşează pe cap boneta (*tâc*) specifică discipolilor săi, îşi trece mâna peste ochii şi spatele lui şi îi înmânează o „împuternicire" (*icâzet*), care-l îndreptăţeşte să predice în numele său[13];

b) Hâcı Bektaş îl iniţiază pe un oarecare Kara Donlu Cân Baba (Cân Baba „cel cu veşmintele cernite"), trecându-şi mâna peste ochii şi peste spatele lui[14];

c) Iniţiindu-l pe Sarı Saltuk, personaj cvasi-legendar, Hâcı Bektaş îşi trece mâna peste spatele lui – împrejurare în care, potrivit naratorului, „vălurile" de pe ochii lui Saltuk se ridică, iar acesta atinge, instantaneu, condiţia de sfânt; Hâcı Bektaş îi înmânează, de asemenea, noului său discipol un arc cu 7 săgeţi, îl încinge cu o sabie, îi dăruieşte un covor de rugăciune şi-l trimite să predice în Rumelia, în calitate de *halîfe*[15];

d) Cadiul de Kal'acuk, pe care Hâcı Bektaş îl întâlnise în lăcaşul lui Ahî Evren, se converteşte la credinţa propovăduită de dervişul din Hurasân; în momentul iniţierii, unul dintre califii lui Bektaş, împuternicit de maestru, îl rade în cap şi îi conferă *tâc*-ul specific[16];

e) Convertindu-l la credinţa sa pe Bostâncı Baba, fost tâlhar de drumul mare, Hâcı Bektaş pune să fie ras, îi aşează pe cap boneta (*tâc*) de derviş, îi acordă o „împuternicire" (*icâzet*) şi îl trimite să predice în ţinutul său de baştină[17];

f) Succesorii spirituali (*halîfe*) ai lui Hâcı Bektaş îl rad pe Mollâ Sa'deddîn[18] şi îi binecuvântează boneta, el devenind, astfel, derviş, alături de alţi câţiva însoţitori ai săi[19];

g) „Califii" lui Hâcı Bektaş îl rad în cap pe Kara Re'is şi îi atribuie numele de Kara Abdâl, acesta rămânând, apoi, în anturajul sfântului[20];

h) În drum spre mausoleul lui Seyyid Gâzî (Battâl Gâzî), Hâcı Bektaş poposeşte în casa unui simpatizant, care se converteşte pe loc la confesiunea sa; Hâcı Bektaş îl rade în cap, îl încinge cu centura iniţiatică şi, înainte de a porni din nou la drum, îi dăruieşte boneta, centura (?) şi încălţările sale[21];

i) Încrucişându-şi paşii cu un alt susţinător, în ţinutul Bacı, Hâcı Bektaş îl rade în cap, îi aşează pe cap boneta caracteristică şi îi conferă gradul spiritual de derviş[22];

j) Convertindu-l la doctrina sa pe Ertuğrul, tatăl lui Osmân, fondatorul dinastiei otomane, Hâcı Bektaş îl încinge cu sabia, îşi trece mâna peste spatele lui şi îl binecuvântează[23];

k) Adept al lui Hâcı Bektaş, un ţăran din satul Dindiken (zona Aksaray) este tuns / ras în cap de către sfânt şi, după ce acesta îi binecuvântează boneta, devine derviş, rămânând o vreme în slujba sa[24];

l) Arhitectul mausoleului lui Hâcı Bektaş – pe punctul de a se prăbuşi de pe schelă, în cursul lucrărilor de edificare a monumentului funerar –, este salvat, în chip miraculos de sfântul răposat, al cărui nume îl invocă în momentele critice; în urma acestui eveniment, aderă la ordin, este ras în cap, i se conferă boneta de derviş şi i se atribuie un nou nume[25].

Un element care revine, aşadar, cu insistenţă în relatările despre ceremoniile de iniţiere timpurii este practica „tonsurii" – a raderii sau tunderii părului (adeseori, referinţele sunt suficient de confuze pentru a nu permite disocierea foarte netă a celor două formule); demersurile de acest gen nu par să constituie acte excepţionale în sânul micii comunităţi păstorite de Bektaş. El însuşi se remarcă printr-o înfăţişare care aminteşte de „moda *Kalenderî*", pe care presupunem că o ilustra[26]. Sfântul îi adresează, la un moment dat, devotatului său slujitor şi discipol, Saru Ismâ'îl, care-l urmează pretutindeni cu fidelitatea umbrei, rugămintea de a-l rade în cap – practică, deducem, curentă, de vreme ce solicitarea sa nu stârneşte uimire[27]. Într-un alt episod[28], califii lui Hâcı Bektaş sunt surprinşi în vreme ce îl rad pe derviş în cap – situaţie care sugerează, ca şi mai sus, gradul de proximitate şi intimitate, legătura afectivă a celor implicaţi în acest act. Spre deosebire de ceremoniile de iniţiere, aici posturile maestrului şi, respectiv, discipolului sunt inversate.

Practica tunderii sau raderii aspirantului cu prilejul ceremoniei de iniţiere – devenită ulterior desuetă sau, mai degrabă,

opțională în confreria *Bektaşî* – este, desigur, de dată foarte veche şi cunoaşte o răspândire aproape universală. În planul vieții religioase, ea este strâns legată de ideea convertirii, a transferului de identitate, punctând o modificare radicală de statut (a se vedea, în acest sens, şi schimbarea numelui – atribuirea unui nume nou). La fel ca şi unghiile, părul simbolizează forța vitală, de unde convingerea că, acționând asupra sa, se intervine asupra întregului trup[29]. Tăierea părului (sau raderea capului) sugerează conversia, renunțarea la existența profană, la facultățile ori virtuțile cerute de aceasta, de unde ablația podoabei capilare în diversele variante de monahism. Raderea capului este un simbol transparent al pocăinței – o formă de penitență pentru deficiențele naturii inferioare şi, totodată, de pregătire pentru sacrificarea atributelor exterioare, din dragoste şi devotament față de ființa divină, din dorința de emancipare de sub tutela sinelui. Tăierea părului, a unghiilor este, de fapt, asimilabilă unui „rit de purificare", de lustrație, cu atât mai mult atunci când se asociază cu tranziția de la profan la sacru:

> În realitate, ceea ce se numeşte «sacrificiul părului» cuprinde două operații distincte: a) tăierea părului; b) consacrarea sau sacrificarea lui. Or, a-ți tăia părul înseamnă a te separa de lumea anterioară, a consacra părul înseamnă a te uni cu lumea sacră şi, în special, cu o divinitate sau un demon, cu care astfel te înrudeşti.[30]

Cel care îndeplineşte ritul de ablație se remarcă întotdeauna prin ținuta sa spirituală, dar şi morală; el este împovărat cu o mare răspundere, căci manipulează materii virtual periculoase, care, prin reavoință (asociată, de exemplu, cu actele magice) ori prin necunoaştere, pot pune în pericol viața celui care i se încredințează. Între cei doi participanți la act, care reprezintă polul activ şi, respectiv, polul pasiv al ritului, se stabileşte o uniune de tip mistic. Corpusul hagiografic consacrat lui Hâcı Bektaş confirmă această interpretare: pe vremea când nu-şi exprimase încă adeziunea la învățătura lui Hâcı Bektaş şi resimțea ascendentul spiritual al acestuia mai curând ca pe o provocare, Mollâ Sa'deddîn constatase că unghiile şi mustața

sfântului erau neobişnuit de lungi. Bektaş afirma, însă, că aşteaptă ivirea unui „desăvârşit" (deci, a unui sfânt „veritabil"), care să fie capabil să i le scurteze. Tentativa lui Sa'deddîn de a-i satisface cerinţele eşuează lamentabil, căci din unghiile dure ale mentorului ţâşnesc scântei ca din cremene, iar din jumătatea netăiată a mustăţii şiroiesc valuri nesfârşite de sânge. Nevoit să-şi recunoască înfrângerea şi să accepte realitatea unei cunoaşteri care-i rămâne inaccesibilă, Sa'deddîn „pune la loc" jumătatea retezată a mustăţii lui Bektaş, care se reîntregeşte pe dată[31]. În mediile congregaţionale anatoliene, practica înlăturării părului de pe faţă şi de pe trup, ca formă de consacrare şi de asumare a castităţii, era, neîndoielnic, de inspiraţie *Kalenderî*; ea a fost însuşită, în diverse grade, nu numai de grupurile *Bektaşî*, ci şi de alte ordine sufite, care aveau s-o abandoneze, însă, în perioada târzie. Secvenţa de mai sus constituie o reconfirmare a faptului că Bektaş şi anturajul său erau de orientare *Haydarî* – grupare derivată din marele curent *Kalenderî*, cu destule practici similare, dar nu perfect identice; o dovedesc chiar „mustăţile" lui Bektaş, care nu ar fi putut împodobi chipul spân al unui veritabil *Kalenderî*, dar pe care le-ar fi purtat cu fală un derviş *Haydarî*.

Practica sacrificării părului în context iniţiatic se reflectă nu numai în hagiografia lui Bektaş, ci şi în alte texte cu valoare similară, redactate în aceleaşi cercuri, aşa cum este cel consacrat paradoxalului derviş-poet Kaygusuz Abdâl (m. 1444?); fragmentul de mai jos prezintă momentul iniţierii şi al integrării acestuia în comunitatea de dervişi condusă de Abdâl Mûsâ:

> Sultanul [Abdâl Mûsâ, maestrul iniţiator al lui Kaygusuz Abdâl, al cărui nume profan era 'Âlâ'eddîn Gaybî] i-a poruncit unuia dintre calfii săi: „Radeţi-l în cap pe Gaybî Beg!". L-au ras în cap pe Gaybî Beg. I-au pus boneta (*tâc*) şi mantia (*hırka*) potrivit canoanelor şi, în vreme ce-l înveşmântau cu binecuvântările (*tekbîr*), cu sfaturile şi cu poveţele cuvenite, l-au încins cu centura. I-au arătat un loc din acel lăcaş (*âsitâne*[32]) al fericirii, plăcut sfinţilor, [pe care] l-au aşternut cu o blană. Păşind pe acea blană, Gaybî Beg s-a aşezat, conform rânduielii, pe genunchi. Dobândind

veşmântul slavei, s-a desprins de lumea aceasta, a renunțat la toate, s-a încredințat Adevărului.[33]

Practici asemănătoare marchează, desigur, şi inițierea în alte tradiții religioase. Ceremoniile de inițiere ale novicilor brahmani includ, de pildă, un complex de rituri care se regăsesc, aproape aidoma, şi în alte tradiții religioase: tunsul, îmbăierea, schimbarea veşmintelor, schimbarea numelui etc. Tonsura, în context catolic şi, respectiv, buddhist marchează trecerea de la viața laică la cea religioasă; sensul ei este similar şi la nivelul ordinelor sufite. Alături de alte semne exterioare ale devoțiunii, socotite excesive, această practică pare să fi oferit, nu de puține ori, prilej de aprige controverse; susținătorii ei iritau prin ostentație şi, uneori, prin lipsa de consistență interioară[34]. Referiri la ea apar chiar în textul coranic:

Dumnezeu întăreşte trimisului Său vedenia întru Adevăr: veți intra în Moscheea Sfântă – dacă Dumnezeu voieşte – *cu capetele rase şi cu părul scurtat* [s.n., L.M.]. Nu vă fie teamă, căci Dumnezeu ştie ceea ce voi nu ştiți. El v-a dăruit cândva o biruință grabnică.[35]

Se poate deduce că, asemenea circumciziei, tăierea rituală a părului (sau / şi a unghiilor – tipologic vorbind, tot un rit de ablație), dobândeşte semnificația unui pact între persoana care renunță la o parte din atributele sale exterioare şi Dumnezeu, căruia i le consacră şi căruia i se consacră, totodată, prin însăşi mijlocirea lor.

Ceremonialul înlăturării (sau, astăzi, al scurtării simbolice) a podoabei capilare implică, la adepții *Bektaşî* şi *Alevî*, rugăciuni specifice (*tırâş tercemânı*), cunoscute în nenumărate variante. Iată una dintre ele:

Ne-am ras astăzi, slavă Domnului!
Închinare (*tevellâ*) lui Muhammad Mustafâ!
Am rostit ocara (*teberrâ*) asupra străinului,
Am devenit robii lui ‘Alî al-Murtadâ,
Ne-am ras astăzi, laudă lui Dumnezeu!
Glorie unicității lui Dumnezeu![36]

Un alt gest cu valoare simbolică, asupra căruia se revine cu insistență în *vilâyetnâme*, îi este atribuit, cel mai adesea, tot lui Hâcı Bektaş. După cum se constată din menționarea demersurilor sale, sfântul sfârşeşte adeseori ritul de inițiere prin plasarea mâinii / mâinilor peste ochii şi / sau spatele neofitului – rit de impoziție preluat şi perpetuat de toate formulele de inițiere *Bektaşî*, atât în perioada clasică, cât şi în cea modernă. Deşi nu se insistă asupra semnificației sale, gestul este privit, în mod evident, ca o modalitate eficientă de transmitere a „grației", a influenței spirituale de sorginte divină (*baraka*), de la maestrul inițiator la discipol. El deschide canalele percepției teofanice, ascute simțurile, sporeşte capacitatea receptivă şi sagacitatea celui implicat în actul inițierii. De altfel, „atingerea" este întotdeauna învestită cu putere magică în tradiția islamică (şi nu numai!), indiferent pe ce cale se produce ea (pipăit, scuipat, miros, răsuflare, veşminte, toiag sau privire).

> Muhammad le recomanda credincioşilor să se roage atingându-se între ei cu umărul şi cu piciorul, vindeca bolnavi scuipând sau atingându-i, iar saliva ori părul său erau colectate cu infinită grijă; unele persoane obişnuiau chiar să bea apa abluțiunilor sale. Asemenea practici se consemnează, însă, în cazul tuturor persoanelor venerate.[37]

Binecuvântarea prin impoziția mâinii / mâinilor, ritualul de atribuire a bonetei (*tâc*) specifice ordinului, precum şi de încingere a neofitului (cu centura sau sabia) par a se fi impus încă din faza timpurie a ordinului ca modalități esențiale de inițiere şi, totodată, de consacrare, fiind apoi reluate şi dezvoltate de inițierile clasice. Nu se pot exclude, din acest punct de vedere, interferențele cu ceremoniile de inițiere ale organizațiilor corporatiste anatoliene (*Ahîlik*), care s-au bucurat de un solid prestigiu în toate mediile sociale, până prin secolul al XV-lea.

Ceremonia de inițiere Bektaşî

Ceremoniile de inițiere *Bektaşî* (*ikrâr töreni*, „ceremonia confesiunii / confirmării") se pot desfăşura în oricare noapte a

anului, exceptând perioada de doliu din luna *muharram* (tr. *muharrem*) – prima lună a calendarului islamic –, precum şi luna *safar* (tr. *safer*) – cea de-a doua lună a calendarului islamic. Sunt, totuşi, preferate, în virtutea generozităţii lor simbolice, serile de 12 *muharram*, de *Hıdrellez*[38], de *Mi'râç*[39] şi de *Mevlût*[40].

Postulantul poate fi iniţiat doar în măsura în care satisface câteva exigenţe preliminare, de la care nu se admit derogări. O precondiţie – esenţială, de altfel, începând din perioada de organizare riguroasă a ordinului –, este apartenenţa la comunitatea islamică, în sensul ei cel mai larg, pornind de la considerentul că, în vreme ce *Šarî'a*, „legea revelată, coranică", reprezintă învelişul exterior al credinţei, calea mistică şi diversele ei trepte constituie însăşi inima ei, miezul incandescent care o menţine vie; cele două aspecte sunt privite, aşadar, ca solidare, interdependente. Pe de altă parte, aspirantului la calitatea de iniţiat i se pretinde să atingă, mai întâi, „vârsta maturităţii" – să fi împlinit, cu alte cuvinte, optsprezece ani; această exigenţă întăreşte supoziţia relaţiei intime, tipologice, dacă nu chiar genealogice, dintre riturile religioase de iniţiere şi riturile sociale de trecere la vârsta adultă. Să nu uităm că, pe câtă vreme în *Bektaşîlik* – ordin de dervişi regulat –, admiterea simpatizantului (*'âşık* / *âşık*, lit. „îndrăgostit") în structurile confreriei se producea la cerere, în grupurile *Alevî* ceremonia de iniţiere le este, practic, rezervată tuturor tinerilor – ea este chiar obligatorie –, funcţionând mai degrabă ca o ceremonie de confirmare decât de iniţiere, în sensul clasic al termenului.

În fine, potrivit unei ultime şi la fel de inevitabile cerinţe, cel care urmează să fie admis în ordin trebuie să fie „întreg la minte şi la trup". Bedri Noyan[41], *dedebaba* contemporan al mişcării, justifica prima dintre condiţiile de mai sus prin necesitatea ca dervişul, aflat în deplinătatea facultăţilor sale intelectuale, să poată desluşi, fără obstacole exterioare majore, sensul ultim al învăţăturilor care-i sunt transmise. În privinţa celui de-al doilea aspect, John K. Birge[42] invoca afirmaţia unui *baba* intervievat personal, care susţinea că fiecare membru al

ordinului trebuie să fie, teoretic vorbind, o reflectare desăvârşită a Realităţii Absolute, a Perfecţiunii Divine[43]. Infirmităţile uşoare, dobândite după iniţiere, şi, eventual, infirmităţile datorate senectuţii nu antrenează, în schimb, excluderea celor suferinzi din sânul congregaţiei. Persoanele cu asemenea afecţiuni pot obţine gradele de *muhip* (simplu iniţiat) şi chiar *derviş*, însă accesul la gradul superior – cel de *mürşit*, „maestru spiritual" –, le este interzis[44].

Dacă în procesul de iniţiere este antrenată o femeie (în mod necesar, căsătorită), i se solicită, în prealabil, acordul soţului; femeile în vârstă sunt, însă, scutite de asemenea condiţionări[45]. Dacă soţul sau soţia celui care va parcurge ritualul de iniţiere face deja parte din congregaţie – lucru care, în principiu, se poate întâmpla doar în cazul *Bektaşî*-ilor –, i se interzice participarea la ceremonie căci, potrivit reprezentanţilor ordinului, Profetul a întreprins *Mi'râc*-ul singur şi nu în compania soţiei sale, Hadîja (tr. Hatîce). Această remarcă confirmă echivalarea simbolică a ceremoniei formale de iniţiere cu ascensiunea nocturnă a profetului Muhammad. Pe de altă parte, prezenţa la ceremonie a „călăuzei" (*rehber*) neînsoţite de propria pereche se justifică, potrivit aceluiaşi tip de interpretare, prin împrejurarea că leul – simbol al imamului 'Alî – cu care s-au încrucişat paşii Profetului în acea împrejurare era, la rândul său, singur.

Potrivit unei alte formule de iniţiere, mai târzii[46] – adoptată, probabil, de unele lăcaşuri istanbuleze în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea –, la ceremoniile de primire în ordin (*ikrâr*) nu puteau fi prezenţi decât *şeyh*-ul aşezământului (care-l întrupa pe califul 'Alî), reprezentanţii spirituali ai celorlalţi 11 imami şiiţi şi 2 „tălmaci" (*tercümân*), cărora le revenea misiunea de a-i prelua pe neofiţi la uşă şi a-i conduce în incinta oratoriului. În mod obişnuit însă, neofitul este introdus în mediul congregaţional şi, mai ales, însoţit la ceremonie de către unul din membrii iniţiaţi ai ordinului care, în această situaţie, are menirea de „călăuză, ghid" (*rehber*). Alegerea sa rămâne la latitudinea candidatului şi se realizează, fără îndoială, în funcţie

de afinitățile şi compatibilitatea persoanelor implicate. „Călăuza” îi comunică, în prealabil, postulantului (*tâlip*) o serie de date generale privitoare la ordin şi îi oferă detalii asupra desfăşurării ceremoniei de inițiere. Postura „călăuzei”, care facilitează comunicarea între neinițiatul „recuperat” din lumea profană şi acest „receptacol al sacrului” care este maestrul spiritual, trezeşte un legitim interes. Căci, deşi pare să ocupe un loc secundar în desfăşurarea ceremoniei de inițiere, aceasta este de neconceput în absența sa. „Călăuzei” îi revine un rol ritual prin excelență activ – la fel ca tuturor intermediarilor, care se asociază, în mod firesc, cu stările liminale, „de prag”:

> [Aceste personaje] nu au ca finalitate doar neutralizarea impurității ori atragerea maleficiilor asupra lor, ci servesc de punte, înlănțuire, legătură, pe scurt, facilitează schimbarea stării, fără zguduiri sociale violente sau opriri bruşte ale vieții individuale şi colective.[47]

Constatam, în alt context, o tendință de proliferare a structurilor de tip triadic la nivelul eclecticei doctrine *Bektaşî*. Această expansiune a triadei, care pare a traduce un adevărat ritm lăuntric, se constată şi la nivelul ritualului de inițiere propriu-zis, ai cărui protagonişti principali sunt postulantul (*tâlip*, lit. „doritorul / aspirantul”), maestrul spiritual (*mürşit* / *şeyh*) şi „călăuza” (*rehber*). Diada *mürşit-rehber*, care-l încadrează pe neofitul aflat într-o periculoasă stare intermediară, poate fi asociată cu „motivul părinților dubli”, conexat cu „fantasma despre dubla naştere”, respectiv cu „fantasma celor două mame”, despre care vorbeşte C. G. Jung[48], cu atât mai mult cu cât inițierea este frecvent legată de un alt motiv cu valențe paradigmatice – „motivul celei de-a doua naşteri”[49]. Ceremonia de inițiere a *Bektaşî*-ilor este, de altfel, mai mult decât transparentă în evidențierea acestei teme.

În seara hărăzită ceremoniei, în lăcaş este permis doar accesul persoanelor inițiate, nu şi al simpatizanților; asupra respectării acestei prescripții veghează cu străşnicie „supraveghetorul” (*gözcü*) aşezământului. Ca de obicei, în incinta

rituală se pătrunde în ordinea ierarhiei; prima persoană care păşeşte în oratoriu este conducătorul spiritual al lăcaşului (numit, în funcţie de zonă, *baba*, *şeyh* sau *mürşit*), care va prezida şi reuniunea. Încăperea este, iniţial, cufundată în semiobscuritate, singura sursă de lumină activă fiind „lumânarea / lumina Canonului Sfinţilor" (*kânûn-ı evliyâ çırâğı*), căreia i se adaugă, eventual, *sirâc-ı münîr*; semnificaţia lor a fost deja relevată. Liderul spiritual se înclină (*niyâz*)[50] în faţa pragului, apoi către reperele *Horasân pôstu* şi *dâr-ı Mansûr*, precum şi către blana pe care va sta în timpul ceremoniei, aprinde lumânarea numită *Horasân çırâğı* şi lumânarea aşezată în *kûre makâmı*, apoi se aşează; el este urmat, în ordine, de *rehber*, de *çırâğcı* şi de ceilalţi participanţi. Fiecare dintre aceştia îngenunchează în faţa pragului, îşi aşează mâinile pe suprafaţa lui şi le sărută pe rând (se evită astfel contactul direct al buzelor cu suprafaţa pragului), după care pătrunde în spaţiul de cult, se înclină (*niyâz*) în faţa *Horasân pôstu* (simbol, reamintim, al fondatorului confreriei) şi îl salută pe liderul spiritual al lăcaşului, sărutându-i, pe rând, genunchiul drept, genunchiul stâng şi pieptul, în zona inimii. Urmează, în fine, prosternări în faţa reperelor simbolice esenţiale ale oratoriului: *taht-ı Muhammed*, *'Ali Mürtezâ pôstu* şi *dâr-ı Mansûr*. După ce parcurge acest circuit şi după ce-i salută, printr-un *niyâz*, pe cei prezenţi, fiecare participant îşi ocupă locul dinainte stabilit. Ultima persoană care pătrunde în sala de ceremonii este postulantul (sau postulanţii, dacă ritul de iniţiere vizează, concomitent, mai multe persoane, ceea ce este pe deplin posibil); acesta se aşează în imediata vecinătate a uşii. După acest preludiu, persoana care îndeplineşte rolul de *meydâncı* şi căreia îi revine sarcina de a veghea asupra respectării normelor de comportament ritual, zăvorăşte uşa oratoriului pe dinăuntru; din acest moment, nu mai este permis accesul nimănui în incintă, după cum nici celor din interior nu li se mai îngăduie să părăsească încăperea, în aşteptarea ceremoniei. Desigur că scenariul de mai sus conturează, din nou, situaţia ideală, de la care

abaterile par să fi fost, totuşi, destul de frecvente, chiar în perioada de glorie a confreriei. Fidelitatea în raport cu regula depindea, în mare măsură, de dimensiunile şi de reputaţia lăcaşului, dar şi de rigoarea comportamentală impusă de lider.

Iniţierea este prefaţată de un rit de separare – care îmbracă forma unui rit de lustraţie, mai exact a unei abluţiuni –, prin care neofitul, asistat de *rehber*, se pregăteşte pentru intrarea în starea de sacralitate. După abluţiune, ale cărei secvenţe sunt însoţite de formule verbale adaptate fiecărui moment, candidatul îmbracă haine curate şi, ca semn al detaşării de vanităţile lumeşti, renunţă la bijuteriile pe care le are asupra sa, la toate accesoriile din metal ori decorate cu pietre preţioase, precum şi la bani. Femeile poartă, de regulă, veşminte albe sau în culori palide, discrete, şi îşi acoperă capul cu o basma. Odată săvârşit ritul de lustraţie, începe ceremonia de iniţiere propriu-zisă. Abia acum i se permite postulantului să păşească în spaţiul sacru al *meydân*-ului.

Momentele cruciale ale ceremoniei sunt prezentate în mod diferit de raportori sau de diverse persoane din structura congregaţională; asemenea diferenţe reflectă, o dată în plus, lipsa de omogenitate constatată la nivelul practicilor devoţionale ale comunităţilor sectare. Inexactităţile ori ambiguităţile pot fi însă intenţionate, mai ales dacă vin din partea unor membri ai congregaţiei, cărora le revine obligaţia de a proteja „taina ordinului". Potrivit lui Bedri Noyan[51], de pildă, „călăuza" pătrunde în oratoriu imediat după *mürşit*, căruia-i şi succede sub raport ierarhic, în vreme ce neofitul este admis în finalul secvenţei introductive a ritualului, după ce fiecare dintre membrii iniţiaţi ai congregaţiei şi-a ocupat locul. Conform altei variante, mai logice, postulantul păşeşte în oratoriu însoţit şi „ghidat" de „călăuză". În prealabil, cei doi se prosternează, asemenea tuturor celorlalţi participanţi la adunare, în faţa pragului[52]. În faţa uşii închise a *meydân*-ului, „călăuza" rosteşte invocaţia: „O, deschizător al porţilor!"[53]. Aflat în încăpere, maestrul spiritual (*mürşit*) îi răspunde prin versetul coranic:

„Noi ți-am dăruit o biruință strălucitoare”[54]. În acel moment, uşa încăperii se deschide, iar postulantul este acceptat în spațiul ceremonial, oferindu-i-se un loc mai discret.

Ceremonia propriu-zisă începe printr-un nou rit lustral, săvârşit de „călăuză” sau de „administratorul” oratoriului (*meydâncı*). Oficiantul vine în fața pietrei numite *meydân taşı*, pe care este aşezată „tămâiernița”, se înclină în fața acesteia (*niyâz*) şi apoi o aprinde, folosindu-se de un tăciune sau de lumânarea plasată în dreptul „vetrei” („lumină din lumină”). Revine, apoi, în centrul încăperii („spânzurătoarea lui Mansûr”), producând o fumigație, şi rosteşte o scurtă formulă de invocare a protecției divine:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Pe frumusețea lui Muhammad, pentru desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui ‘Alî![55]

Cei de față răspund, la unison, prin rugăciunea de binecuvântare a Profetului şi a descendenților săi (*salâvât*), care revine frecvent pe parcursul ceremoniei. „Tămâiernița” este repusă, apoi, pe amplasamentul inițial şi înlocuită cu un recipient conținând apă de trandafiri (*gülâbdân*). Urmează aceleaşi proceduri ca în cazul anterior, inclusiv rugăciunea, după care executantul ritualului le oferă celor prezenți, în ordine ierarhică, apă de trandafiri, spre a-şi clăti / purifica simbolic mâinile. La sfârşit, se retrage în spațiul numit *dâr-ı Mansûr*, îngenunchează, îşi spală el însuşi mâinile cu această apă, apoi se ridică şi repetă ritul verbal de la începutul secvenței. Vasul cu apă de trandafiri este repus în vechea poziție, iar oficiantul revine în centrul sălii de ceremonii, rostind următoarea rugăciune:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Întâiul, Ultimul, Văzutul, Nevăzutul[56], Prezentul, Absentul – să fie dragoste[57], pentru frumusețea de trandafiri a desăvârşiților aflați la adunare![58]

Mürşit-ul răspunde prin formula *aşk olsun!*, „să fie dragoste!”, după care cel însărcinat cu purificarea rituală a incintei părăseşte scena, revenind la locul său.

Maestrul spiritual i se adresează apoi postulantului, avertizându-l asupra dificultăților implicate de opțiunea sa:

> O, suflete! De ce şi cum ai ajuns în acest loc? Ai venit aici auzind Adevărul, cunoscând Adevărul, văzând Adevărul. Suflete, dorești să te alături convoiului lui Muhammad-'Alî şi al stăpânilor noştri – imamii –, să pătrunzi măreţele temeiuri ale întemeietorului nostru, sfântul Hünkâr Hâcı Bektaş Velî. Acest drum este greu, este drum de ocară. Este sămânță[59] de foc – mai îngust ca firul de păr, mai tăios ca spada. Este cămaşă de foc. Desăvârşiții au poruncit: „Nu veni, nu veni! Nu te-ntoarce, nu te-ntoarce! Avuția celui care vine este sufletul celui convertit". Pe tine, însă, te-a îndemnat ori te-a forțat cineva. Dacă te-nvoieşti că ceea ce ai văzut şi ai auzit este adevărat, [să ştii că] vii spre a te jertfi pe calea Adevărului. Iar dacă nu consimte cugetul tău [să ştii că] pe calea desăvârşiților nu există constrângere – te poți întoarce. Mustrarea de pe urmă este fără de folos. Ai să făptuieşti şi-ai să te porți potrivit îndemnurilor, şi sfaturilor, şi poveţelor pe care ți le-au dat desăvârşiții Adevărului? Toate aceste suflete şi-au dat „consimțământul"[60] şi sunt supuse unui învățător. Dacă te vei întoarce din drumul tău, ele îți vor fi martore în Ziua de pe Urmă, aşa cum îți sunt martore şi acum, la „consimțire". Ai cugetat bine în această privință? Ce spui?[61]

Candidatul trebuie să îşi reafirme opțiunea pentru inițiere – rostind formula „Dumnezeu, pe Dumnezeu! Mă învoiesc!" – şi să se încline în direcția „spânzurătorii lui Mansûr". Liderul adunării li se adresează, apoi, participanților, cerându-le să-şi exprime eventualele obiecții cu privire la admiterea persoanei respective în comunitatea *Bektaşî.* Acordul celor de față este exprimat în tăcere, printr-un *niyâz*, iar apoi este solicitat un „garant" pentru viitorul inițiat. După ce unul dintre cei prezenți ia asupra sa această responsabilitate, aspirantului i se acordă un răgaz de gândire.

Urmează o altă secțiune a ceremoniei – cea consacrată aprinderii lumânărilor –, al cărei principal oficiant este deținătorul rangului de *çırâğcı*. Acest moment este desemnat de *Bektaşî*-i prin expresiile *çırâğ uyandırmak* / *uyarmak*, lit. „a

trezi lumânarea", după cum stingerea lumânărilor, la sfârşitul ceremoniei, este redată prin expresiile *çırâğı dinlendirmek*, „a stinge lumânarea", *çırâğı sırlamak*, lit. „a închide / îngropa lumânarea" şi *çırâğı sırretmek*, lit. „a tăinui lumânarea". *Çırâğcı* îşi poate începe demersul doar cu încuviinţarea expresă a *mürşit*-ului, aşa cum se întâmplă şi în cazul celorlalte momente rituale. El se îndreaptă spre „spânzurătoarea lui Mansûr", îşi înfăşoară centura port-lamă (*tîğbent*) în jurul mijlocului şi rosteşte o invocaţie:

> În numele Şahului Dumnezeu Dumnezeu! „Un ajutor de la Dumnezeu şi o victorie grabnică! Vesteşte-le credincioşilor!"[62] Ajutor – o, Muhammad, o, 'Alî, o, ţie, întemeietor al ordinului, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! Pe frumuseţea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui 'Alî![63]

Se înclină, apoi, în faţa pragului, a *Horasân pôstu*, a *dâr*-ului şi a maestrului spiritual. Acesta din urmă ia lumânarea numită *delîl*, „călăuza" – simbol al luminii muhammedane –, o sărută cu veneraţie şi i-o înmânează solemn, cu un *niyâz*. *Çırâğcı* se apropie de *kûre makâmı* şi aprinde această „lumânare / lumină primordială" de la focul sau lumânarea aflată în „vatră"[64], rostind următoarea rugăciune:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Lumânarea luminii lui Muhammad a răsărit din 'Alî: Soarele şi Luna. Îngăduie-ne şi nouă să luăm un strop din ea. Îngăduinţă, Doamne, pe Dumnezeu! Pe frumuseţea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui 'Alî![65]

După aprinderea „lumânării călăuzitoare" (*delîl*), *çırâğcı* revine în mijlocul *meydân*-ului, adoptă poziţia specifică *peymânçe* şi pronunţă o altă formulă:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
> Chipul Tău este lumina dobândirii călăuzei spirituale,
> Chipul Tău este un semn despre chipul Adevărului[66],
> Chipul Tău este vestea cea bună pentru cei ce cred în Unicitate [divină],

Chipul Tău este pelerinajul şi vizitarea piramidelor,
Chipul Tău este ținta[67] rugăciunii celor sărmani,
Chipul Tău este plăsmuit din miezul *Coranului*,
Chipul Tău este fără de început şi fără de sfârşit,
Chipul Tău este şi începutul, şi sfârşitul, deopotrivă!
Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui ‘Alî![68]

Participanții la adunare răspund prin formula de invocare a Profetului (*salavât*), după care *çırâğcı* rostește:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Dumnezeu, Prietenul, Adevărul, El! Celor mistuiți, celor treziți, desăvârşiților, îndrăgostiților [de Dumnezeu], credincioşilor, celor aflați la adunare, sălăşluitorilor – dragoste! Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui ‘Alî![69]

Çırâğcı se îndreaptă apoi spre podiumul cu lumânări (*çırâğ tahtı*), în fața căruia rostește:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
Lumânarea sfinților, lumina cerurilor,
Care ne este popas pe acest munte al rugăciunii fără istov!
Când ea devine strălucitoare, închină-i-te adânc.
Slăvește-i din inimă pe Muhammad-‘Alî.
Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui ‘Alî![70].

Această formulă prefațează aprinderea lumânării / candelei cu trei fitile (*kânûn-ı evliyâ çırâğı*), care este însoțită de un alt rit verbal:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Lumânarea cea strălucitoare, gloria dervişilor, răsuflarea aleşilor, sprijinul întemeietorilor, al întemeietorului din Hurasân – desferecătorul *meydân*-ului! Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui ‘Alî![71]

Urmează aprinderea celorlalte lumânări rituale plasate pe *çırâğ tahtı*, începând cu treapta de sus a podiumului şi

avansând de la stânga spre dreapta; se rosteşte următoarea rugăciune:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! *Seyyid*-ului *seyyid*-ilor[72], Prietenului *seyyid*-ilor, rezumatului Creației, mijlocitorului în Ziua Judecății, învățatului tainelor şi al lucrurilor ascunse – lui Muhammad Mustafâ, rugăciune! Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui ‘Alî![73]

Çırâğcı se apropie apoi de *Horasân pôstu*, unde pronunță următoarea formulă:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
> Lumânarea luminii lui Muhammad ‘Alî
> Veşnic a strălucit din veşnicie.
> La adunare, lumânarea sfinților – rânduiala sfântului Hâcı Bektaş Velî –,
> A venit de la imamul Hasan şi de la imamul Husayn.
> Luminile revelațiilor strălucesc.
> Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui ‘Alî![74]

Revenit la „spânzurătoarea lui Mansûr”, *çırâğcı* adoptă poziția *peymânçe* şi, cu „lumânarea-călăuză” (*delîl*) ridicată la nivelul pieptului, rosteşte formula:

> Am aprins, iată, lumina gloriei, de dragul lui Dumnezeu,
> De dragul stăpânului celor două lumi, Muhammad Mustafâ,
> De dragul paharnicului licorii cereşti[75], ‘Alî al-Murtadâ,
> Precum şi al Hadîjei, al Fâtimei[76] – cele mai alese dintre femei –,
> De dragul lui Hasan, al şahului meu, Husayn de la Kerbalâ’,
> De dragul Celor 12 Învățători – culmi ale sfințeniei –,
> De dragul Celor 14 Neprihăniți din Familia Mantalei,
> De dragul preasfântului Hünkâr, al polului sfinților.
> Să ardă şi să se mistuie până în Ziua Judecății, de dragul îndrăgostiților!
> Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui ‘Alî![77]

Cei prezenți răspund, din nou, prin invocația asupra Profetului (*salâvât*). Liderul spiritual rosteşte apoi vestitul verset coranic al Luminii (XXIV, 35):

> Dumnezeu este lumina cerurilor şi a pământului! Lumina Sa este asemenea unei firide unde se află o lampă. Lampa se află într-o sticlă, iar sticla este asemenea unei stele strălucitoare. Ea este aprinsă de la un copac binecuvântat: măslinul care nu este nici de la Răsărit şi nici de la Asfințit şi al cărui ulei aproape că luminează fără ca focul să-l atingă. Lumină asupra luminii! Dumnezeu călăuzeşte către lumina Sa pe cine voieşte. Dumnezeu dă oamenilor pilde. Dumnezeu este Atotcunoscător.

În fine, sfârşindu-şi misiunea, *çırâğcı* stinge „lumina călăuzitoare" (*delîl*)[78], rostind următoarele:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
> Pe când lumânarea luminii lui Ahmad era tăinuită,
> Soarele lunii muhammedane a devenit vizibil[79];
> Doamne, cu-adevărat aşa este! El, Prietenul!
> Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui 'Alî![80]

Çırâğcı îi înmânează liderului adunării, cu un *niyâz*, lumânarea stinsă, apoi repetă demersurile inițiale, ceea ce conferă, ca de obicei, ritului o anumită circularitate (să nu uităm de ideea de circularitate ca protecție): se înclină în fața maestrului spiritual, în fața reperelor simbolice ale sălii de ceremonii (*rehber pôstu*, *çırâğ tahtı*, *kûre makâmı*, *Horasân pôstu*), revine în centrul spațiului de cult şi rosteşte o rugăciune cu finalitate votivă:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
> Primeşte-mi serviciul cuvenit Domnului, o, Şahule!
> Pentru cele cuvenite Familiei Mantalei şi neamului lăcaşului [acestuia],
> Pentru lumina lui Husayn de la Kerbalâ',
> Nu te îndepărta de acest serviciu, de acest lăcaş, o, Bogatule[81] Şah!
> Reazem îndreptățit şi plin de binefaceri din partea desăvârşiților!
> Ceva pentru Dumnezeu[82]!
> Dumnezeule, cu-adevărat, aşa este![83]

Liderul spiritual îi dă replica printr-o altă rugăciune:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Să-ţi fie primit pe de-a-ntregul serviciul, să-ţi fie chipul curat, să ţi se-mplinească dorinţele, să ţi se realizeze năzuinţele, să-ţi fie *meydân*-ul deschis! Dumnezeu-Muhammad-'Alî, Cei 12 Imami, Cei 14 Inocenţi Neprihăniţi să-ţi fie reazem şi ajutor! Întemeietorul nostru, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî, să fie mulţumit şi satisfăcut! Să fii tovarăş de drum cu sfântul al-Hadir! Graţia Stăpânului Universului, taina lui Murtadâ 'Alî! El, cu fiecare clipă a celor desăvârşiţi![84]

În timp ce se pronunţă cuvintele de mai sus, participanţii la ceremonie adoptă, cu toţii, o poziţie reverenţioasă, murmurând, la răstimpuri, invocaţia „Dumnezeu Dumnezeu!"; sfârşitul rugăciunii este însoţit de exclamaţia colectivă *Hû!*, „El!".

Çırâğcı revine apoi la locul său, iar maestrul spiritual rosteşte una dintre cele mai importante rugăciuni ale ceremoniei, *çırâğ gülbengi*, „rugăciunea lumânării / luminii":

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Martorul şi dovada, seara cea tristă, lumina cea strălucitoare, gloria dervişilor, ivirea credinţei, puterea dervişilor rătăcitori, veneraţia celor prezenţi, salvarea / mântuirea celor absenţi! Dumnezeu Dumnezeu! Nopţile să vă fie fericite, binele – săvârşit, răul – izgonit! Credincioşii să-şi împlinească năzuinţele, necredincioşii să fie stârpiţi! Sufletele să fie voioase, *meydân*-urile – înfloritoare, adunările – deschise! Clipele să fie eterne, adunările – veşnice! Rugăciunile să fie drepte şi desăvârşite, tainele – învăluite, sufletele – fericite! Neamul celor sărmani să fie înfloritor! Dumnezeu Dumnezeu! Dumnezeu, preasfântul Dumnezeu-Muhammad-'Alî să ne fie tuturor reazem, şi ajutor, şi sprijin! Toate cele aflate în afara noastră să fie înfloritoare, iar cele aflate înăuntru – pline de lumină! Dumnezeu, desăvârşiţii să nu ne despartă de Grupul celor Salvaţi / Mântuiţi, de Calea cea Dreaptă, de convoiul, de chipul stăpânilor noştri – cei din Casa Profetului, Cei 12 Imami, Cei 14 Inocenţi Neprihăniţi – şi de contopirea cu ei! Dumnezeu Dumnezeu! Cununa iniţiaţilor, sprijinul iluminaţilor, maestrul căutătorilor, sultanul îndrăgostiţilor, întemeietorul nostru, maestrul nostru, refugiul adepţilor, preasfântul descendent al lui Muhammad, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî – bine-

cuvântată să-i fie măreaţa şi strălucitoarea taină! Înalta oblăduire şi slăvita spiritualitate a sfântului, a stăpânului nostru să ne fie reazem şi ajutor! Să ne facă stăruitori şi egali în legământul nostru, să ne ferească de rele, să nu-i silească pe cei vrednici să se îndatoreze celor nevrednici, să ne facă ochii văzători şi inimile, nepătate, curate şi simţitoare! Să ne dăruiască bucuria cugetului, cunoaşterea lumească şi pe cea dumnezeiască, desăvârşirea trăirii, cuceririle sorţii, bunăvoinţa şi favoarea! Dumnezeu, desăvârşiţii să ascută spada ţării şi a neamului nostru, să le facă ascultate vorbele! Să ne binecuvânteze cu ploaie binefăcătoare din cer, cu belşug binefăcător din pământ! Dumnezeu Dumnezeu! Să fie mereu prezentă oblăduirea gloriei celor credincioşi – preasfinţii Balım Sultân, Sarı Ismâ'îl Sultân, Hâcım Sultân, Seyyid Alî Sultân, Abdâl Mûsâ Sultân, Kaygusuz Sultân, Şâhkûlu Sultân, Sarı Saltık Sultân, Akyazılı Sultân[85] –, a acelor *dedebaba* din vechime, [acum] răposaţi; minunile să le fie vădite, sfinţenia să le fie chezăşie! Dumnezeu, desăvârşiţii să ne primească rugăciunile, mătăniile, serviciile şi arcanele! Să fie primite jertfele jertfitorilor! De câte ori se va ivi prilejul, să poposească printre noi binefacerea vremii noastre – învăţătorul nostru...[86]! [Soarta] să facă astfel încât desăvârşitul nostru *dedebaba* să zăbovească vreme îndelungată în fruntea noastră, cu sănătate şi fericire, să fie veşnic şi etern! Cei 3, Cei 5, Cei 7, Cei 40; graţia Stăpânului Universului, taina lui Murtadâ 'Alî, răsuflarea întemeietorului – Hünkâr Hâcı Bektaş Velî –, lumânarea / lumina Legii sfinţilor să fie veşnice! El, cu fiecare clipă, cu fiecare rotire, cu fiecare binefacere a desăvârşiţilor, a celor adevăraţi![87]

La sfârşitul acestei rugăciuni, maestrul spiritual le adresează celor prezenţi urarea *aşk olsun!*, lit. „să fie dragoste!", la care i se răspunde prin *Hû! Eyvallâh!*, „El! Pe Dumnezeu!". Urmează o altă rugăciune a liderului: îndreptându-se către *Horasân pôstu*, acesta pronunţă ceea ce am putea numi „crezul *Bektaşî*" – mărturia de credinţă musulmană (ar. *šahâda*, tr. *şehâdet*)[88], la care se adaugă formula „mărturisesc că 'Alî este prietenul lui Dumnezeu", de inspiraţie şiită, precum şi câteva scurte formule apologetice.

Abia după acest complicat preludiu ritual se revine la scopul propriu-zis al ceremoniei. Liderul adunării îşi îndreaptă, aşadar, atenția asupra candidatului la inițiere (*tâlip*), adresându-i cuvintele:

> Desăvârşitule, pe Calea noastră este nevoie de o „călăuză" spre a ajunge la învățător. Toate sufletele aici de față au făcut legământul şi sunt credincioase, îndreptățite să devină călăuze. Pe care dintre ele îl doreşti drept călăuză? Haide, du-te şi pleacă-te în fața călăuzei alese![89]

Postulantul îşi desemnează „călăuza" (*rehber*) printr-o reverență (*niyâz*) în fața persoanei solicitate, care-şi exprimă acceptul în acelaşi mod. *Mürşit*-ul i se adresează atunci „călăuzei", îndemnând-o să răspundă chemării – de neocolit pentru orice „om desăvârşit":

> Desăvârşitule! Acest suflet doreşte să-i fii călăuză. Ridică-te şi călăuzeşte acest suflet potrivit rânduielilor sfântului Muhammad-'Alî şi ale confreriei lui Hünkâr Hâcı Bektaş Velî.[90]

„Călăuza" îşi exprimă acordul prin cuvinele: „Dumnezeu, pe Dumnezeu! Şahul meu, am să-l călăuzesc!", după care se îndreaptă spre „spânzurătoarea lui Mansûr".

Secvența care urmează este evident dominată, sub aspectul ponderii gesturilor rituale, de „călăuză" (*rehber*). Persoana aleasă de postulant pentru această postură îşi înfăşoară o centură (*gayret kuşağı* sau *tîğbent*) în jurul şalelor, în semn de angajament şi asumare, timp în care rosteşte:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! În numele lui Dumnezeu cel Milos şi Milostiv! „Un ajutor de la Dumnezeu şi o biruință grabnică! Vesteşte-le credincioşilor".[91] O, Muhammad, o, 'Alî, ajutor, o, ție, întemeietor al ordinului, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui 'Alî![92]

Se înclină, apoi, în fața *dâr*-ului şi a *Horasân pôstu*, revine în centrul oratoriului, îşi scoate boneta (*tâc*) şi, încrucişând brațele pe piept (poziția *peymânçe*), rosteşte:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! „Ei spuseră: 'Domnul nostru! Noi ne-am nedreptățit pe noi înşine. Dacă tu nu ne ierți nouă, şi nu ne miluieşti, atunci vom fi pierduți'".[93] Dumnezeu Dumnezeu! Mâna îmi este [în mâna] sfântului, chipul îmi este plecat la pământ, iar esența [sufletul – n.n., L.M.] îmi este în „spânzurătoarea lui Mansûr". În fața lui Dumnezeu, la sfatul lui Muhammad-'Alî, la adunarea desăvârşiților, în lăcaşul întemeietorului nostru, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî, mi-e sufletul jertfă, iar trupul – tălmaci. Dacă vreun frate a fost îndurerat, mâhnit din pricina sărmanului acestuia, să grăiască, să se ridice, să-şi ceară drepturile! Dumnezeu, pe Dumnezeu, aşa este![94]

Liderul spiritual adresează, la rândul său, adunării întrebarea: „Sfinților, sufletelor! Vă învoiți în privința acestui suflet?". Dacă nu ridică nimeni obiecții privitoare la comportamentul sau moralitatea candidatului, cei de față îşi exprimă acordul prin *niyâz* şi prin clasica formulă aprobativă „Dumnezeu, pe Dumnezeu!".

Depăşirea acestui ultim obstacol în calea adeziunii la ordin este consfințită de *mürşit* prin cuvintele:

> Derviş al dervişilor, îngăduit al îngăduiților! Împuterniceşte-ne, o, Şah al neînfricaților! Mărinimia şi binefacerea lui Hünkâr Hâcı Bektaş Velî şi ale întemeietorului Balım Sultân! El![95]

După ce se înclină către *dâr*, „călăuza" îi întinde maestrului spiritual boneta sa. (De remarcat, din nou, semnificația simbolică a gestului: scoaterea bonetei, ca şi a centurii, denotă abandon, supunere, acceptarea relației de subordonare.) Acesta sărută boneta (socotită sacră) în 3 puncte distincte, se înclină şi o reaşează solemn pe capul „călăuzei", rosteşte „binecuvântarea bonetei" (*tâc tekbîri*) şi îşi trece mâinile peste capul, spatele şi umerii persoanei care joacă acest rol. Prezentăm mai jos o

formă succintă de *tâc tekbîri* (sau *tekbîr-i tâc*):

> Dumnezeu Dumnezeu, taina Şahului celui sfânt, dinastia lui Muhammad-'Alî! Cununa iniţiaţilor, sfântul Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! „Nu chema alt dumnezeu odată cu Dumnezeu. Nu este alt dumnezeu afară de El. Totul este pieritor în afară de Faţa Sa. A Lui este Judecata. Către El veţi fi întorşi!"[96] Binecuvântarea lui Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare şi slavă lui Dumnezeu![97]

Iată şi o altă versiune a aceleiaşi formule rituale:

> Dumnezeu Dumnezeu! Taina Dumnezeului dinastiei lui Muhammad-'Alî, cununa iniţiaţilor, sprijinul iluminaţilor, templul luminos, polul dumnezeiesc, sfântul întemeietor Hünkâr Hâcı Bektaş Velî, din Hurasân, din Nişâpûr! Pe măreţia lui Dumnezeu! Nu este viteaz afară de 'Alî, nu este spadă afară de Dû-l-Faqâr! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare, nu este dumnezeu afară de Dumnezeu şi Dumnezeu este [cel mai] mare şi laudă lui Dumnezeu! Împuterniceşte-ne, o, şahule, Imâm Ridâ[98]! El, Prietenul![99]

După aceste momente, „călăuza" se înclină în faţa reperelor numite *gâ'ip erenler pôstu*, *çırâğ tahtı*, *kûre makâmı*, *Horasân pôstu* şi revine în punctul central al oratoriului („spânzurătoarea lui Mansûr"), unde primeşte, la rândul său, omagiul celor prezenţi. Apoi, prinzându-l pe postulant de mâna dreaptă, îl conduce la uşa oratoriului, îi ia de pe creştet mica bonetă (*arakıye*) conferită cu ocazia acordării gradului de *muhip* şi i-o înmânează maestrului spiritual, rostind:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! „Nu chema alt dumnezeu odată cu Dumnezeu. Nu este alt dumnezeu afară de El. Totul este pieritor în afară de faţa Sa. A Lui este judecata. Către El veţi fi întorşi."[100].[101]

Acesta din urmă îi înmânează „călăuzei" centura (*tîğbent*) candidatului la iniţiere. „Călăuza" se retrage cu ea spre uşă, i-o petrece postulantului în jurul gâtului şi rosteşte:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „O, voi cei ce credeţi! Păziţi-vă

pe voi şi pe ai voştri de Focul care se hrăneşte cu oameni şi pietre! Îngeri uriaşi şi aprigi veghează asupra focului, iar ei nu nesocotesc porunca lui Dumnezeu, ci fac întocmai ce li se porunceşte."[102] „Ba nu! Fiţi asemenea lui Abraham, cel drept credincios, care nu a fost închinător la idoli!"[103] „O, voi cei ce credeţi! Temeţi-vă de Dumnezeu cu teama ce I se cade. Să nu muriţi decât supuşi Lui fiind"[104]. Pe frumuseţea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui 'Alî![105]

„Călăuza" prinde în mână ambele capete ale centurii de la gâtul candidatului şi, strecurându-şi braţul drept sub braţul stâng al acestuia, îl apucă de mâna dreaptă; în acest mod, corpurile celor doi participanţi la ritual sunt solidare. În faţa uşii închise a oratoriului, „călăuza" rosteşte invocaţia:

O, tu, deschizătorule de porţi! Deschide-ne poarta binefacerii, „poarta cea norocoasă". „Creator al cerurilor şi al pământului, tu eşti Stăpânul meu în Viaţa de Acum şi în Viaţa de Apoi. Ia-mă la tine ca supus şi pune-mă între cei drepţi"[106].[107]

Înainte de a pătrunde în oratoriu, „călăuza" se prosternează, împreună cu postulantul, în faţa pragului şi rosteşte „rugăciunea pragului" (*eşik tercümânı*):

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
Mi-am aşternut sufletul şi capul pe pragul tău,
Până când trupu-mi va deveni ca aurul curat.
Aceasta îmi este rugăciunea pe pragul tău:
Dăruieşte-mi mie, sărmanului, o blândă privire.
Pe frumuseţea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn –
Preaînaltă rugăciune lui 'Alî![108]

Iată şi o altă variantă a aceluiaşi tip de rugăciune:

În numele Şahului!
Privighetoarea mea, am venit astăzi în grădina cu trandafiri.
Am venit la Cel Iubit, ca să-i înfăţişez starea mea.
De mă vor îngădui desăvârşiţii înăuntru, am venit să mă plec în faţa porţii, a Chipului Divin!

Pe frumusețea Maiestuoasei Ființe! Slavă Familiei Mantalei! El, Prietenul![109]

„Călăuza" i se adresează, apoi, candidatului la inițiere cu următoarea „învățătură" (*telkîn*, lit. „comunicare / învățătură orală", dar şi „sugestie"):

> O, căutător al Chipului Divin! Prima noastră plecăciune este în fața pragului. Acest loc este popasul dervişului şi se află sub picioare[-le sale] în fiece clipă. Sufletele care merg pe această cale trebuie să-şi stârpească propria existență. Şi ştiind că ele nu sunt nimic, şi aflând pe dată că Adevărul există, şi hărăzindu-i sinelui lor non-existența, iar lui Dumnezeu existența, vor deveni nişte bieți dervişi.[110]

Urmează reverențe în fața *Horasân pôstu* şi a *dâr*-ului; adoptând poziția *peymânçe*, „călăuza" îi adresează maestrului spiritual o nouă formulă de salut, făcând, totodată, 4 paşi în direcția sa – aluzie la cele 4 „porți" care jalonează, potrivit doctrinei ordinului, ascensiunea spirituală a individului. I se adresează apoi acestuia prin cuvintele:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! În fața lui Dumnezeu, la sfatul lui Muhammad-'Alî, la adunarea întemeietorului nostru – sfântul Hünkâr Hâcı Bektaş Velî –, avem un mieluşel de jertfă[111], pe nume..., fiul / fiica lui..., care doreşte să-şi dea consimțământul pentru gingaşul ordin al oblăduitorului nostru, întemeietorul confreriei, urmaşul lui Muhammad – Hünkâr Hâcı Bektaş Velî. Mâna sa este în mâna sfântului, esența sa atârnă în spânzurătoare, chipul îi este plecat la pământ; a venit la adunarea desăvârşiților cu capul descoperit, cu picioarele goale, cu grumazul legat, spre a făptui şi a se purta potrivit sfaturilor şi poveților adevăraților desăvârşiți, cu făgăduința de a fi prietenul prietenilor stăpânilor noştri – Cei 12 Imami şi Cei 14 Inocenți Neprihăniți – şi de a sta departe de vrăjmaşii lor.[112]

Maestrul spiritual solicită din nou consimțământul celor prezenți. Acordul adunării este exprimat prin obişnuita reverență (*niyâz*), însoțită de exclamația *Hû! Eyvallâh!*, „El! Pe Dumnezeu!". „Călăuza" îl reconduce pe postulant la liderul spiritual, îi cere să îngenuncheze şi i-l încredințează, cu formula:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „Dumnezeu şi îngerii îl binecuvântează pe Profet. O, voi cei ce credeţi! Rugaţi-vă pentru el şi chemaţi asupra lui pacea.”[113]

În secvenţa următoare, care marchează încheierea clasicului „pact de fidelitate” dintre maestru (*mürşit*) şi discipol (*mürît*), liderul adunării scoate centura (*tîğbent*) de la gâtul postulantului şi îl prinde pe acesta de mâna dreaptă, astfel încât palmele şi, îndeosebi, degetele mari să li se suprapună. La rândul său, candidatul îl prinde cu mâna stângă de poala veşmântului[114], lipindu-şi genunchiul drept de genunchiul său stâng; această postură este indicată prin expresia *el etek tutmak*, „a prinde / apuca mâna [şi] poala”, care desemnează, în sens mai larg, adeziunea la un ordin sufit. „Călăuza” – aflată, în acest răstimp, la stânga discipolului –, îşi aşează palma deschisă pe spatele acestuia – rit de impoziţie frecvent menţionat de textele *Bektaşî* din perioada timpurie, aşa cum am avut prilejul să constatăm. Maestrul iniţiator se apleacă la urechea candidatului şi rosteşte în şoaptă[115]:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Porunca Maiestuosului[116], jertfa Prietenului celui Sincer[117], semnul lui Gabriel, preamărirea lui Ismâ‘el! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare, nu este dumnezeu afară de Dumnezeu, Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare şi slavă lui Dumnezeu! Şi nu este dumnezeu afară de Dumnezeu, Dumnezeu este [cel mai] mare! Şi puterea, şi tăria doar ale Domnului sunt![118]

Maestrul spiritual rosteşte apoi „rugăciunea pocăinţei / căinţei” (*tövbe* / *tevbe tercemânı*), repetată, cuvânt cu cuvânt, şi de postulant:

Iertare Ţie, Doamne, iertare Ţie, Doamne, iertare Ţie, Doamne! Cer iertare şi îndurare de la slăvitul Dumnezeu pentru toate greşelile mele. Cer iertare pentru toate greşelile săvârşite, cu ştiinţă ori fără de ştiinţă, din întâmplare, pe faţă ori pe ascuns! Mă căiesc, Doamne, pentru toate greşelile mele ştiute şi neştiute, săvârşite cu

ştiinţă ori fără de ştiinţă. Tu eşti cel ce cunoşti toate cele ascunse, cel ce le ascunzi pe cele de ocară şi ierţi greşelile.[119]

Sau, într-o altă variantă:

O, preaslăvit Dumnezeul meu, care eşti stăpânul deplin al Poruncii Divine şi Creatorul. Mă căiesc pentru toate greşelile săvârşite, de când mă ştiu şi până astăzi, cu ştiinţă ori fără de ştiinţă, supunându-mă relelor mele porniri, şi mă încredinţez iertării Tale. Iartă-mă, prin numele Tău de Îngăduitor[120]! Iartă-mă, prin numele Tău de Preaiertător[121]! Apără-mă, prin numele Tău de Milos[122]! Mă voi refugia, apoi, în Tine, de toate lucrurile cele deşarte. Fii sprijinul meu, fii călăuza mea! Tu eşti Domnul nostru! Dumnezeu, pe Dumnezeu![123]

Sau, într-o versiune mai succintă:

Căinţă pentru păcatele noastre, iertare Ţie, Doamne, căinţă pentru păcatele săvârşite cu mâna, limba şi şalele noastre, iertare Ţie, Doamne, căinţă pentru păcatele săvârşite cu inima împotriva membrilor comunităţii noastre, iertare Ţie, Doamne, căinţă pentru răzvrătirea noastră, iertare Ţie, Doamne![124]

După cum observam în alt context, „pocăinţa / căinţa" este corespondentul noţiunii de convertire din alte tradiţii religioase. Termenul amintit face, în mod foarte probabil, aluzie la cea de-a IX-a sura coranică – *Tawba*, „Căinţa" – şi marchează acceptarea formală a rigorilor doctrinale şi comportamentale ale confreriei de către postulant.

Maestrul spiritual rosteşte apoi „învăţătura ordinului" (*tarîkat telkîni*), care sintetizează fundamentele doctrinare, dar şi cerinţele etice ale ordinului *Bektaşî*:

Fiul meu / fiica mea, calea lui Muhammad-'Alî este calea salvării / mântuirii, şi nu cale de ocară. Această cale este foarte grea – mai îngustă ca firul de păr, mai tăioasă ca sabia. Este cămaşă de foc, este sămânţă de fier. Nu orice suflet poate să mistuie [sămânţa], nu orice suflet se poate înveşmânta în cămaşa de foc. Pe această cale, de va fi nevoie, se cer suflete, nu averi. Dincolo de asta, nu mânca ceea ce-ţi este oprit, nu minţi, nu-ţi înşela jumătatea, nu batjocori, nu asmuţi pe unul împotriva altuia, nu fii trufaş şi înfumurat, nu trăda ceea ce ţi-a fost încredinţat spre păstrare, nu întinde mâna

spre ceea ce se cuvine orfanului, nu încălca hotarul nimănui, nu cleveti pe seama nimănui, nu spune ceea ce n-ai văzut cu ochii tăi, dar nici tot ceea ce vezi, nu spune ceea ce n-ai auzit cu urechile tale, dar nici tot ceea ce auzi, nu mâhni sufletul nimănui, arată respect față de tatăl și de mama ta și nu-i îndurera, iubește-ți vecinii ca pe tine însuți și nu-i supăra, nu trăda avuția vecinului tău, arată considerație, dragoste și prietenie față de Muhammad-'Alî și față de Casa Profetului. Pe această cale se află 4 porți, 40 de popasuri, 3 rânduieli ale Profetului, 7 porunci dumnezeiești, 12 temeiuri, 17 purtători de centură, 48 de zile de adunare, 72 de îndreptări dumnezeiești. Mai există maestrul spiritual (*mürşit*), întemeietorul (*pîr*) și „călăuza" (*rehber*). Nu păși pe această cale, căci celui ce păşeşte i se ia avuția, iar celui ce se întoarce i se ia sufletul. Juri să te supui rânduielilor pe care le-am înșirat, să le primești?[125]

Iată și o altă formă, mai laconică, de *tarîkat telkîni*:

Calea pe care ai păşit este calea lui 'Alî, iar locul în care stai este „spânzurătoarea lui Mansûr". Ceea ce zăreşti este chipul lui Dumnezeu; Dumnezeu ți-a înzestrat trupul cu suflet, i-a dăruit inimii tale credința. Gura este a celui ce năzuieşte, limba – a învățătorului. Ce ai văzut şi ce ai auzit la adunarea desăvârşiților?[126]

Formule de adeziune la ordin de genul celor de mai sus sunt inserate – integral sau fragmentar – şi în texte de altă factură, elaborate în diverse epoci de membri ori simpatizanți ai ordinului. Astfel sunt, de pildă, scrierile hagiografice; ele probează, dincolo de conotația afectivă – extrem de însemnată pentru aderenți –, vechimea şi continuitatea unor rituri în mediile cu filiație spirituală identică sau asemănătoare, cum erau, cu siguranță, cele de esență *Kalenderî*. O asemenea formulă este cea pe care o reproducem mai jos; ea este extrasă din hagiografia dervişului-poet Kaygusuz Abdâl (m. 1444?), redactată, probabil, prin secolul al XVI-lea:

Fiule, spre a păşi pe această cale a desăvârşiților este, negreşit, necesar celibatul. Mai bine este să rămâi singur decât să te căieşti mai apoi că ai nesocotit urmările. În fapt, această cale este îngustă şi abruptă. Calea aceasta este plină de durere, şi de nenorocire, şi de amărăciune, şi de suferință. Iar persoana care păşeşte pe această

> cale trebuie să nu se lipsească, pe cât îi îngăduie puterile, de lucrarea aflată la îndemâna sa, să rabde suferinţele iscate de oameni, oricare ar fi ele, să primească ca pe un dar ceresc orice nenorocire pogorâtă de Adevăr asupra sa, să nu se căineze, să nu se întristeze. În orice lucrare a Preasfântului – slăvit să-i fie numele! –, adastă o înţelepciune. Eşti pradă mâniei şi mărinimiei sale – de pildă, lumea aceasta şi lumea de apoi, iadul şi raiul, noaptea şi ziua, iarna şi vara, tristeţea şi bucuria, plânsul şi râsul, muntele şi pustiul, urcuşul şi coborâşul – toate îşi sunt potrivnice. Cel ce pricepe aceasta este un suflet limpede.[127]

Remarcăm şi preocuparea pentru coordonata normativă, etică – dominantă în sufismul popular anatolian şi, în general, în orice formă de religie populară, care se nutreşte din nostalgia justiţiară a unei purităţi originare trădate.

Se poate observa, în secvenţele ceremoniale de mai sus, valoarea de *axis mundi*[128] atribuită reperului central (*dâr*) al sălii de ceremonii – amintire din vremurile în care actul comunicării între diversele paliere ale lumii era socotit încă un fapt curent[129]. Axul cosmic sugerat de „spânzurătoarea lui Mansûr" dobândeşte însă, prin asocierea cu numele şi personalitatea martirului musulman din secolul al X-lea[130], deci prin plasare în context, o semnificaţie pur islamică. Mai mult, ni se induce ideea că relaţia şi comunicarea cu sacrul pot fi facilitate de medierea benefică a unor „profesionişti" ai „comunicării interspaţiale", aşa cum sunt „sfinţii" şi, mai ales, martirii – sfinţii prin excelenţă ai islamului. De aici, câteva dintre titulaturile tradiţionale acordate fondatorului legendar al confreriei, Hâcı Bektaş Velî, al cărui sprijin este invocat constant în timpul ceremoniilor religioase: *kutb-ı ârifîn*, „polul gnosticilor", *heykel-i nûrânî*, „templul luminos" etc.

După pronunţarea „învăţăturii orale" a ordinului, maestrul spiritual ia mâna postulantului în mâna sa, în vreme ce „călăuza" îl prinde de cealaltă mână – moment de maximă concentrare emoţională, în care se socoteşte că „învăţătorul" (maestrul spiritual) îi transmite discipolului „graţia" (*baraka*)[130] cu care a fost binecuvântat şi el cândva, pe filiera aceluiaşi „lanţ

al gnosei" (*silsila*); acest moment al ceremoniei, existent şi la alte confrerii sufite[131], este cunoscut sub numele de *bay'a* (tr. *bey'at, bî'at*)[132]. Potrivit lui John P. Brown[134], actul amintit se petrecea uneori la mai mulţi ani de la admiterea formală a postulantului în ordin; stabilirea acestei perioade – variabilă, de la un caz la altul –, depindea de mai mulţi factori: voinţa *şeyh*-ului, gradul de cunoaştere şi însuşirile spirituale dobândite între timp de discipol etc. J. P. Brown precizează, totodată, că aceasta era singura ceremonie a cărei taină nu-i fusese dezvăluită în cursul anchetelor sale de teren şi avansează ideea că, în timpul ritualului, *şeyh*-ul sau *mürît*-ul (sau amândoi) erau beneficiarii unei viziuni în cursul căreia îi zăreau pe califul 'Alî şi pe fondatorul ordinului.

Cu mâna *tâlip*-ului în mâna sa (sau, în unele cazuri, cu mâinile aşezate pe capul acestuia), maestrul spiritual rosteşte:

> În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „Cei care îţi jură ţie credinţă, Îi jură credinţă lui Dumnezeu. Mâna lui Dumnezeu este deasupra mâinilor lor. Cel care îşi calcă jurământul, sieşi şi-l calcă. El îi va da o mare răsplată celui ce ţine ceea ce s-a legat faţă de Dumnezeu."[135] O, căutătorule! Dumnezeu, adresându-se în acest verset stăpânului nostru, Profetul cel glorios, grăieşte astfel: oricine se va fi supus ţie, se va fi supus, în adevăr, Mie. Şi oricine te va fi prins de mână, va fi prins, în adevăr, mâna Atotputerniciei Mele. Cei ce se vor fi întors de la această credinţă [apostaţii – n.n., L.M.] se vor fi asuprit pe ei înşişi. Pentru cei stăruitori, sunt mari binefaceri, mari faceri de bine. În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „O, voi cei ce credeţi! Temeţi-vă de Dumnezeu! Fiecare să cumpănească ceea ce şi-a pregătit pentru ziua de mâine."[136] În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „O, voi cei ce credeţi! Întoarceţi-vă către Dumnezeu căindu-vă sincer."[137] În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „Dumnezeu îi iubeşte pe cei care se căiesc Lui, aşa cum îi iubeşte şi pe cei care se curăţă."[138] În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „Nu chema alt Dumnezeu odată cu Dumnezeu. Nu este alt Dumnezeu afară de El. Totul este pieritor în afară de faţa Sa. A Lui este judecata. Către El veţi fi întorşi."[139] În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! Binecuvântarea lui Dumnezeu asupra urmaşilor lui Muhammad şi ai lui 'Alî şi ai Hadîjei şi ai Fâtimei şi asupra

neamului celui ager al lui Husayn, asupra lui Zayn al-'Âbidîn, asupra lui al-Bâqir, asupra lui as-Sâdiq, asupra lui al-Kâzim[140], asupra lui ar-Ridâ, asupra lui at-Taqî[141], asupra lui an-Naqî[142], asupra lui al-Hasan al-'Askarî[143], asupra lui *al-Mahdî*[144], călăuza necurmată de la Yaṯrib – veşnică şi eternă, prin spadă şi poruncă. Binecuvântarea lui Dumnezeu şi pacea asupra voastră, a tuturor![145]

Maestrul spiritual şi „călăuza" eliberează, în acest moment, mâinile discipolului. Urmează secvenţa conferirii bonetei şi a centurii. (Alături de spadă, boneta şi centura figurează printre cele mai vechi şi, totodată, răspândite însemne de învestitură, nu numai în spaţiul islamic, ci şi în alte zone ale lumii.) Maestrul spiritual binecuvântează boneta (*arakıye*) purtată iniţial de *tâlip* prin formula *tekbîr*[146] şi i-o repune pe cap, cu gesturi solemne. În unele manuscrise, acest demers este însoţit de următoarea rugăciune:

În numele Şahului! Laudă lui Dumnezeu, care a orânduit boneta, şi miraculoasa Călătorie Nocturnă, şi amvonul, şi pe al-Burâq[147], pe stăpânul nostru, Muhammad, laolaltă cu neîntinata sa familie. „Mărire celui ce l-a purtat în noapte pe robul Său de la Moscheea cea Sfântă la Moscheea cea Îndepărtată cu împrejmuirea pe care am binecuvântat-o ca să-i arătăm din semnele noastre. El este Auzitorul, Văzătorul[148]".[149] „Alif. Lam. Mim. Dumnezeu! Nu este dumnezeu afară de El, Viul, Veşnicul[150]".[151] „Totul este pieritor în afară de faţa Sa. A Lui este judecata. Către El veţi fi întorşi."[152] Dumnezeu Dumnezeu, taina Casei lui Muhammad, cununa gnosticilor, sprijinul celor împliniţi [al iluminaţilor – n.n., L.M.], polul „prietenilor" [lui Dumnezeu], templul luminos, preacinstitul Hünkâr Hâcı Bektaş Velî din Nişâpûr – Ḫurasân! Laudă măreţiei lui Dumnezeu! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare! Nu este dumnezeu afară de Dumnezeu! Cu-adevărat, Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare! Cu-adevărat, a lui Dumnezeu este preamărirea. Împuterniciţi-ne, o, Şahule, o, desăvârşiţilor! El, Prietenul![153]

După ce aşează boneta pe capul celui iniţiat, maestrul spiritual îşi trece de 3 ori mâna peste spatele său, glăsuind:

Cu voia voastră – o, suverani ai oamenilor, voi, Cei 12 Imami! Adevăratul *mürşit*, Cel Adevărat, El![154]

Îşi îndreaptă apoi atenţia asupra centurii (*tîğbent*) desprinse de la gâtul neofitului; aceasta este marcată prin 3 noduri – simboluri specifice ale moderaţiei şi continenţei care urmează să caracterizeze comportamentul viitorului derviş. Formula care sintetizează exigenţele morale ale ordinului – frecvent repetată în cursul ceremoniilor – este *diline, eline, beline sahip olmak*, „a fi stăpân pe limba, mâinile şi şalele tale". Cel care primeşte iniţierea se aşează în genunchi şi sărută cu veneraţie cele 3 noduri, a căror semnificaţie se angajează s-o respecte. Apoi, maestrul iniţiator îi înfăşoară centura în jurul mijlocului[156], rostind:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „O, voi cei ce credeţi! Fiţi răbdători. Îndemnaţi-vă întru răbdare! Fiţi hotărâţi! Temeţi-vă de Dumnezeu! Poate veţi fi fericiţi!"[156] Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare! Nu este dumnezeu afară de Dumnezeu şi Dumnezeu este [cel ma] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare şi laudă lui Dumnezeu! Împuterniceşte-ne, o, Şah al desăvârşiţilor! El, Prietenul![157]

Liderul spiritual îi adresează postulantului îndemnul de a fi stăruitor pe calea aleasă şi, trecându-şi din nou mâna peste spatele lui, îl încredinţează „călăuzei", căreia îi revine sarcina de a împlini şi ritul de integrare în comunitate. Cel devenit *muhip* este condus în centrul spaţiului liturgic („spânzurătoarea lui Mansûr"), unde adoptă poziţia reverenţioasă *peymânçe* – răstimp în care „călăuza" rosteşte următoarea rugăciune:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
Slavă Domnului că am devenit robul lui Dumnezeu!
Din străfundul sufletului, cu dragoste, mereu, slujitor al Familiei Mantalei!
Părăsind drumul întunericului, am păşit pe dreapta cale.
M-am trezit din somnul nepăsării, mi-am deschis ochiul sufletului.
Sunt robul Celor 12 Imami, sunt [din] Grupul celor Salvaţi / Mântuiţi.

M-am eliberat şi despărțit de cele 72 de grupuri.
Crezul meu este drept, [este] *Ja'farî*, de celelalte m-am lepădat.
Sfântul meu întemeietor, învățătorul meu [este] Hâcı Bektaş, polul sfinților!
Spunând „Dumnezeu", mi-am încins mijlocul, încredințându-mă celor desăvârșiți.
Muhammad a devenit maestrul / învățătorul meu, iar Murtadâ – călăuza mea.
Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui 'Alî![158]

„Călăuza" i-l înfățişează apoi liderului spiritual pe noul membru al comunității, prin formula:

Ale lui Dumnezeu sunt Răsăritul şi Asfințitul. Oriunde v-ați întoarce, veți afla fața lui Dumnezeu, căci El este Cuprinzător, Ştiutor.[159]

Prosternat, acesta sărută genunchiul drept, genunchiul stâng şi mâinile *mürşit*-ului, care îi adresează cuvintele:

Pe chipurile lor se văd urmele aruncării cu fața la pământ.[160]

După această secvență, „călăuza" îl conduce, pe rând, pe cel inițiat, prin fața reperelor simbolice numite *Horasân çırâğı*, *kûre makâmı* şi *Horasân pôstu*, care sunt onorate prin prosternări. Cei doi participanți la această secvență a ritualului se întorc apoi în punctul numit „spânzurătoarea lui Mansûr" şi adoptă poziția *peymânçe*, în vreme ce „călăuza" rostește:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Prietenul, cei prezenți, cei absenți, Manifestul, Ascunsul! Pe frumusețea de trandafir a desăvârşiților prezenți la adunare! Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan, a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui 'Alî![161]

Revin, apoi, împreună la maestrul spiritual, iar „călăuza" rostește la urechea inițiatului (perceptibil, totuşi, pentru cei prezenți):

O, căutător al Chipului Divin! La adunarea desăvârşiților, acest loc este numit „locul şi blana Profetului" (*Peygamber makâmı ve pôstu*). Acesta este locul preasfântului nostru stăpân, Profetul cel glorios, stăpânitorul *Şerî'at*-ului, din prețuire pentru care au fost create cele 18 mii de lumi, prin măreața expresie: „Dacă n-ai fi fost tu, dacă n-ai fi fost tu, Noi n-am fi creat aceste ceruri"[162]. Acesta este locul maestrului spiritual (*mürşit*), este locul lui Dumnezeu, închină-i-te![163]

După ce postulantul se înclină în fața acestui reper esențial al sălii de ceremonii, „călăuza" îl conduce la „blana sfinților invizibili / absenți" (*gâ'ip erenler pôstu*) – numită, uneori, şi „blana călăuzei" (*rehber pôstu*) –, adresându-i-se astfel:

O, căutător al Chipului Divin! Acest [loc] este numit „blana lui 'Alî" ('*Alî pôstu*). Aceasta este poarta cea dintâi a Legii divine, a Poruncii, a Cunoaşterii Tainelor şi a Adevărului. Nu poți pricepe Legea divină, Porunca, Cunoaşterea Tainelor şi Adevărul fără a fi ajuns în acest loc. Aceasta este lumea călăuzei. Este un loc care te poartă către Dumnezeu. Închină-i-te![164]

Postulantul este adus apoi la prima blană (*pôst*) aflată în dreapta „vetrei" (*ocak*):

O, căutător al Chipului Divin! La adunarea sfinților, acest loc este numit „blana bucătarului" (*aşçı pôstu*). În acest loc se gătesc bucatele crude şi li se dă savoare celor lipsite de gust. Este locul stăpânului nostru, imamul Hasan [şi] popasul stăpânului nostru, Seyyid Alî Sultân[165]. Este un loc care te poartă spre Dumnezeu. Închină-i-te![166]

Discipolul ajunge apoi la cea de-a doua blană din dreapta vetrei, a cărei semnificație îi este tălmăcită astfel:

O, căutător al Chipului Divin! La adunarea sfinților, acest loc este numit „blana brutarului" (*ekmekçi pôstu*). În acest loc se coace pâinea sfinților şi, trăgând foloase de pe urma ei, I se înalță slavă lui Dumnezeu. Este locul stăpânului nostru, imamul Husayn, [şi] popasul stăpânului nostru, Balım Sultân. Este un loc care te poartă spre Dumnezeu. Închină-i-te![167]

„Călăuza" îl inițiază apoi pe protejatul său în tainele celei de-a treia piei de oaie:

O, căutător al Chipului Divin! La adunarea sfinților, acest loc este numit „blana rândașului” (*atçı pôstu*). Este locul stăpânului nostru, Qanbar-ı ‘Alî Sultân[168] – rândașul armăsarului Adevărului –, al suveranului nostru, stăpânul ordinului, șahul sfințeniei. Închină-te în fața lui![169]

În fața celei de-a patra piei de oaie, inițiatului i se dezvăluie:

O, căutător al Chipului Divin! La adunarea sfinților, acest loc este numit „locul găzduitorului” (*mihmândâr makâmı*). Este locul lui al-Ḥadir[170], pacea asupra sa! Este un loc care te poartă spre Dumnezeu! Închină-te în fața lui![171]

Semnificația celei de-a cincea piei de oaie îi este prezentată astfel:

O, căutător al Chipului Divin! La adunarea sfinților, acest loc este numit „blana starostelui” (*nakîb* / *nakıyb pôstu*). Este locul stăpânului nostru, Sarı Ismâ‘îl Sultân! Este un loc care te poartă spre Dumnezeu. Închină-i-te![172]

Simbolistica celei de-a șasea piei de oaie este prezentată de „călăuză” prin formula:

O, căutător al Chipului Dumnezeiesc! La adunarea sfinților, acest loc este numit „blana slujitorului” (*ayakçı pôstu*). Este locul stăpânului nostru, Abdâl Mûsâ Sultân[173]. Este un loc care te poartă spre Dumnezeu. Închină-i-te![174]

Inițiatul este îndrumat apoi către *çırâğ tahtı*, al cărui rost îi este desluşit astfel:

O, căutător al Chipului Divin! La adunarea sfinților, acest loc este numit „podiumul muhammedan” (*taht-ı Muhammedî*). Adevăratul său tâlc este acesta: la întoarcerea stăpânului nostru, Profetul cel slăvit, din „pelerinajul de rămas-bun”, când a ajuns la popasul numit Ġadîr al-Ḥumim[175] şi s-a desluşit taina slăvitei rânduieli, prin cuvintele: „Astăzi am desăvârşit Legea voastră şi am împlinit harul Meu asupra voastră şi v-am dat Islamul ca lege”[176], când s-a vădit, pe calea sugestiei şi a inspirației, că el avea să cinstească cu vizita sa Tărâmul de Apoi [și când s-a vădit] nevoia întocmirii unui

testament pentru însoțitorii şi discipolii săi, pe dată a fost înălțată acolo, din povara cămilelor, din samarele lor, o platformă. Stăpânul nostru, slava lumii, s-a urcat pe ea şi, luând în mâna sa mâna lui ‘Alî – şahul sfinţeniei, mărinimia lui Dumnezeu –, li s-a adresat astfel celor de față: „Cel ce doreşte să mă iubească pe mine, să-l iubească pe ‘Alî; eu sunt cetatea cunoaşterii, ‘Alî este poarta ei. Iar dacă eu le-am fost stăpân unora, ‘Alî le va fi acestora, după mine, învățător. Duşmanul lui ‘Alî este duşmanul meu şi al lui Dumnezeu!”; şi a mai rostit multe alte „tradiții” (*hadîṯ*). Pe drumul nostru, această „tradiție” glorioasă este întruchipată de „podiumul lumânărilor / luminilor”. După cum lumina lui Muhammad a salvat / mântuit lumea de întuneric şi a călăuzit-o spre lumină, tot astfel şi acest „podium al lumânărilor”, luminând inimile şi cugetele, deschide calea contemplării Maiestății divine. Este un loc care te poartă spre Dumnezeu. Închină-te în fața lui![177]

„Călăuza” îl conduce apoi pe neofit în fața *kûre makâmı*, a cărui semnificație este prezentată după cum urmează:

O, căutător al Chipului Divin! La adunarea sfinților, acest loc este numit *kûre makâmı*, ceea ce înseamnă „vatră”. În acest loc se gătesc bucatele crude, acesta este locul în care se dobândeşte iluminarea divină. Este izvorul şi miezul luminii luminii. Este un loc care te poartă spre Dumnezeu. Închină-i-te![178]

Urmează prezentarea „blănii din Hurasân” (*Horasân pôstu*) – reamintim, niciodată ocupată în cursul ceremoniilor –, în fața căreia „călăuza” rosteşte:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Stăpânul rânduielilor din Hurasân, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî – sfântă să-i fie măreața şi strălucitoarea taină dumnezeiască! Dragoste, pentru răsuflarea vieții stăpânului nostru! Dumnezeu Dumnezeu![179]

După o reverență, „călăuza” îi împărtăşeşte postulantului taina acestui reper al sălii de ceremonii:

O, căutător al Chipului Dumnezeiesc! La adunarea sfinților, această piele este numită „blana din Hurasân” (*Horasân pôstu*). Este blana întemeietorului nostru, adusă de el din Hurasân. Este locul stăpânului ordinului, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî. Este un loc care te poartă spre Dumnezeu. Închină-te![180]

Postulantul este îndrumat, apoi, spre *meydân taşı*, asupra căreia i se oferă următoarea explicație:

> O, căutător al Chipului Divin! La adunarea sfinților, această piatră este numită „piatra oratoriului” (*meydân taşı*). În acest loc sunt îndrumați cei care nu păşesc cum se cuvine pe calea sfinților. Este Kolu Açık Hâcım Sultân, cel care veghează, cu sabia Atot-puterniciei[181] în mână. Acesta este locul lui. Este un loc de temut, care cere băgare de seamă. Închină-te lui![182]

Cei doi ajung, în cele din urmă, în centrul oratoriului, unde „călăuza” îl atenționează pe „protejatul” său:

> O, căutător al Chipului Divin! În graiul sfinților, acest loc este numit „oratoriul lui Muhammad-‘Alî” (*meydân-ı Muhammed-ʻAlî*). Toți credincioşii – femei sau bărbați – fac în acest loc legământul de supunere şi sfârşesc prin a fi una cu Dumnezeu. Este locul celui care, încrezător în rugăciune, se înalță la Dumnezeu. Închină-i-te![183]

După prezentarea „topografică” a spațiului ritual, „călăuza” se îndreaptă spre „spânzurătoarea lui Mansûr” şi, adoptând poziția *peymânçe*, rostește:

> O, rege, ai deschis poarta mărinimiei şi am zărit cele două tărâmuri,
> L-am zărit pe Muhammad Mustafâ – reazemul oricărui cerşetor;
> Mi-am zărit căpetenia venind, l-am zărit pe şahul sfințeniei – esența certitudinii –,
> Mi-am zărit esența pe tron[-ul ceresc], purtând stindardul, alături de toți frații întru credință.
> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
> Dumnezeu, Prietenul, Cei Prezenți, Cei Absenți, Cei Vizibili, Cei Ascunşi!
> Cu dragoste, pentru frumusețea de trandafir a desăvârşiților prezenți la adunare!
> Pe frumusețea lui Muhammad, a imamului Hasan, a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui ‘Alî![184]

„Călăuza” îl însoțește apoi pe proaspătul promovat în rang la locul care-i va fi rezervat, din acest moment, în sala de

ceremonii, îndemnându-l să păşească cu dreptul pe blana pe care se va aşeza şi adresându-i cuvintele:

> Desăvârşitule! Te-am luat de la tine şi te-am încredinţat ţie. Povara să ţi-o porţi în spinare, iar străduinţele să-ţi atârne de grumaz! Să-ţi fie binecuvântată înălţarea[185] la cer![186]

De remarcat, o dată în plus, analogia între iniţiere şi ascensiunea celestă a Profetului – invocată şi în alte circumstanţe (în legătură cu dansul mistic, de pildă, ale cărui virtuţi iniţiatice şi, totodată, cathartice par în afara oricărei îndoieli ori dispute).

Ritul de integrare în comunitate se încheie prin intervenţia maestrului spiritual:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Închinarea, rugăciunea, serviciul să vă fie primite! Să fie înscrise în lăcaşul Domnului! Preasfinţii Dumnezeu-Muhammad-'Alî, Cei 12 Imami, Cei 14 Inocenţi Neprihăniţi – stăpânii noştri – să vă fie prieteni şi să vă vină-n sprijin! Puterea miracolului, favoarea frumuseţii să fie asupra voastră! Să nu-i rătăcească şi să nu-i piardă Dumnezeu pe desăvârşiţi! Să nu-l îndatoreze pe cel vrednic, celui nevrednic! Năzuinţele cele lumeşti, dorinţele lumii de dincolo să fie împlinite şi înlesnite de Dumnezeu! Mijlocirea sfântului, răsuflarea preasfântului Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! El, întru Adevăr![187]

Participanţilor la ceremonia de iniţiere li se distribuie, în final, un sirop dulce şi dens (*şerbet*), urmând un obicei foarte popular în mediile congregaţionale, în cele corporatiste, dar şi printre alte grupuri de factură iniţiatică din Orientul Apropiat şi Mijlociu. Uneori, acest sirop este înlocuit cu halva (*helva*) preparată, ca şi şerbetul, după reţete transmise cu fidelitate, din generaţie în generaţie; este posibil ca halvaua să fi fost împrumutată, în acest context, din mediile corporatiste (*Ahî*), unde beneficia de o îndelungată tradiţie, după fuziunea parţială a acestora cu grupurile *Bektaşî*, în urma acţiunilor prosafavide din secolul al XVI-lea[188]. În trecut, „serviciul" distribuirii şerbetului putea fi îndeplinit de *rehber*, de *çırâğcı* sau de un „specialist" în materie, numit *şerbetçi* (*sâkî*); ultima formulă se regăsea mai degrabă în lăcaşurile importante, care beneficiau de un număr mare de dervişi rezidenţi.

Maestrul spiritual i se adresează, aşadar, celui care îndeplineşte ritualul distribuirii şerbetului prin cuvintele:

> Ridică-te, desăvârşitule! Împarte, în numele stăpânului nostru – urmaş al urmaşilor Profetului!

Acesta îşi exprimă asentimentul prin obişnuitul *Eyvallâh!*, „pe Dumnezeu!", ia un ştergar, vasul cu şerbet şi o cupă specială, se îndreaptă spre centrul oratoriului (*dâr*) şi rosteşte:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
> Această apă curgătoare este o fântână[189];
> Pentru buzele însetate, Dumnezeu este o fântână.
> Pentru frumuseţea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui 'Alî![190]

Potrivit lui Bedri Noyan, unele manuscrise *Bektaşî* înlocuiesc această rugăciune (*tercümân*) printr-un celebru poem de Sâfî' – *Sâkînâme*, „Cartea paharnicului":

> Vino, paharnic al Unității, cupa cu vin o oferă,
> Domnul lor le va da să bea apă curată[191];
> Să izvorască viața din mâna ta pentru norodul extazului,
> Domnul lor le va da să bea apă curată.
>
> Hărăziții cu suflet, îmbătați, tulburați de-al tău vin,
> Sorb şi se învolburează precum cele 7 mări.
> Încă din veşnicie am sorbit acel vin;
> Domnul lor le va da să bea apă curată.
>
> Sorbind pe săturate din a buzelor Tale dulce licoare,
> Beau până se satură de a îndrăgostiților împreunare;
> Cât pot, oare, inimile în despărțire să se mistuie?
> Domnul lor le va da să bea apă curată.
>
> Cei ce sorb un pahar din cupa lui 'Alî,
> Grăiesc însuflețiți de eternul „Ei vor spune da";
> Acest vin ne este rânduială de la Cel desăvârşit[192];
> Domnul lor le va da să bea apă curată.
>
> Înlăturate să fie vălurile de pe sufletele toate,
> Dezvăluind a sufletelor lumină lunară;
> Adu, la adunare, acel vin din Qawṯar[193];
> Domnul lor le va da să bea apă curată.

Robul Tău, Sâfî‘, s-a smintit din dragoste pentru Tine,
Lacrimi însângerate curg pe a Ta cale,
Să dea iar roată trandafiria cupă;
Domnul lor le va da să bea apă curată.[194]

Oficiantul se îndreaptă spre liderul spiritual, oferindu-i prima cupă cu şerbet[195], însoțită de cuvintele:

În numele Șahului, Dumnezeu Dumnezeu! I-a făcut să soarbă – o, Husayn!

Acesta îi dă replica, susținut, în surdină, de restul adunării:

Pacea lui Dumnezeu asupra lui Husayn, blestemul lui Dumnezeu asupra ucigaşilor lui Husayn![196]

Liderul spiritual soarbe, din 3 înghițituri, conținutul cupei, care le este oferită apoi, în ordinea gradului spiritual, fiecăruia dintre cei prezenți. Ca şi în alte situații, femeile le urmează bărbaților. Formula rituală rostită de *mürşit* – binecuvântarea lui Husayn (*tevellâ*), corelată cu blestemul ritual asupra duşmanilor comunității (*teberrâ*) – este repetată de fiecare dintre adepți; ea este, evident, o modalitate de recunoaştere şi de reafirmare a coeziunii grupului.

După ce le distribuie şerbet tuturor participanților, *şerbetçi* se îndreaptă spre centrul spațiului ritual, îngenunchează pe genunchiul stâng, soarbe, la rândul său, din cupă şi apoi, adoptând poziția *peymânçe*, rosteşte:

În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
Am trecut, se pare, dincolo de noi înşine, de dragul Sfinților din Rûm,
De dragul celor ce, la răstimpuri, îl zăresc pe Dumnezeu cu ochiul sufletului,
De dragul celor ce şi-au dat ultima suflare în tristețea pustiului de la Kerbalâ’,
De dragul celor [căzuți] în mâna lui Yazîd, ale căror buze au rămas însetate;
Lacrima ochilor mei am vărsat-o de dragul imamilor.[197]

Şerbetçi aşează apoi vasul cu şerbet pe *meydân taşı*, se înclină către *dâr* şi către *mürşit*, rulează covorul de rugăciune

aşternut în faţa acestuia din urmă şi îl scoate din încăpere. Gesturile sale prefaţează un nou rit lustral – îndeplinit, de această dată, de „călăuză" sau, în cazul lăcaşurilor mari, de o persoană desemnată pentru acest „serviciu" (*ferrâş*). Oficiantul ia mătura şi făraşul[198], se îndreaptă spre *dâr*, adoptă poziţia *peymânçe* şi rosteşte o rugăciune (*tercümân*):

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
> Ochii-mi sunt înlăcrimaţi pentru Husayn de la Kerbalâ';
> Inima ostaşilor lui Yazîd este piatră întunecată;
> Între Cei 40, întemeietorul nostru este starostele măturătorilor[199].
> Pe frumuseţea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan şi a imamului Husayn – preaînaltă rugăciune lui 'Alî![200]

După împlinirea ritului lustral, *ferrâş* pronunţă o nouă formulă dedicatorie:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu!
> Primeşte-mi serviciul, în numele Domnului – o, şahule!
> În numele Familiei Mantalei şi al familiei lăcaşului [acestuia],
> În numele luminii lui Husayn de la Kerbalâ',
> Nu mă îndepărta de acest serviciu – o, Bogatule Şah!
> Sprijin îndreptăţit şi plin de binefaceri din partea desăvârşiţilor!
> Ceva pentru Dumnezeu!
> Pe Dumnezeu![201]

Această rugăciune este, practic, identică cu cea rostită mai devreme de *çırâğcı*, la încheierea prestaţiei sale rituale. Ea pune, o dată în plus, în evidenţă funcţionalitatea cathartică atribuită de *Bektaşî*-i propriilor ceremonii religioase.

Rugăciunea rostită de *ferrâş* este întâmpinată de liderul spiritual printr-o altă rugăciune:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Să-ţi fie primit serviciul pe de-a-ntregul, să ţi se-mplinească năzuinţa, să-ţi fie realizate dorinţele! Binefacerile şi privegherea stăpânului nostru – starostele măturătorilor – să-ţi fie refugiu! Preasfinţii Dumnezeu-Muhammad-'Alî, Văzutul şi Nevăzutul, să-ţi fie prieteni şi sprijin! Preasfântul întemeietor, stăpânul nostru, să-ţi fie reazem! Răsuflarea[202] întemeietorului, mărinimia desăvârşiţilor! Să rostim „El!", pentru fiecare clipă a adevăraţilor desăvârşiţi![203]

Participanții la ceremonie răspund prin exclamația *Hû!*, „El!”. Toată lumea se prosternează apoi în vederea rugăciunii care marchează finalul ceremoniei (*büyük gülbank*, „marea rugăciune”).

Redăm mai jos forma completă a acestei rugăciuni, rostită de superiorul spiritual al lăcașului; în ciuda lungimii considerabile și a aparentelor tautologii, ea ni se pare relevantă pentru aspectul sincretic al ordinului, evidențiind trăsăturile doctrinare, mai mult ori mai puțin elaborate, care-l caracterizează:

> În numele Șahului, Dumnezeu Dumnezeu! Dumnezeul[204] meu! Împodobește cu podoaba înțelegerii, dragostei și cugetului sufletele cunoscătorilor! Desăvârșește-i cu alesele purtări ale trimisului lui Dumnezeu! Întemeiază-i cu arcanele trimisului lui Dumnezeu! Pacea lui Dumnezeu asupra îndrăgostitului de Dumnezeu, asupra neamului său și asupra norodului casei sale, de la cei dintâi până la cei de pe urmă! Dumnezeul meu, dezvăluie-ne nouă adevărul pe de-a-ntregul! Rugăciunea și pacea lui Dumnezeu asupra preasfinților Muhammad, ‘Alî, Fâtima cea strălucitoare și Hadîja cea slăvită, asupra sfântului Hasan și asupra sfântului Husayn, martirul de la Kerbalâ’, pomeniți ca „cei aleși”, precum și asupra tuturor celor din neamul lor! Dumnezeu Dumnezeu! Vremurile să fie pline de noroc; lucrurile bune să fie izbândite, iar cele rele – izgonite! Credincioșii să-și împlinească năzuințele, tăgăduitorii să fie înfrânți, fățarnicii – înjosiți! Să se abată asupră-ne doar binele vremii noastre! Dumnezeu Dumnezeu! Îndurare pentru credincioși, blestem asupra neamului lui Yazîd[205]! Dumnezeu Dumnezeu! Clipele să fie necurmate, adunările – trainice, rugile – desăvârșite și înflăcărate! Sufletele să fie voioase, sălile de adunare – îmbelșugate, adunările – deschise! Dumnezeu Dumnezeu! Prietenii lui Dumnezeu să fie fericiți, dușmanii – stârpiți! Tainele să fie ascunse, sufletele – pline de lumină! Să se-nmulțească neamul sărăciei și al stingerii! Dumnezeu Dumnezeu! Năzuințele să vă fie-mplinite, rânduielile – primite, închinăciunile – ascultate! Îndrăgostiții să fie răbdători, pe-cale-mergătorii – răzbătători! Dumnezeu Dumnezeu! Clipa rotirii neamului dervișilor să fie necurmată și veșnică! Vrăjmașii neamului lui ‘Alî să fie nesocotiți, și înjosiți, și pieritori! Inimile pe-cale-mergătorilor să fie alinate, sufletele dervișilor – luminate! Adunarea îndrăgostiților să fie cu

fală! Mâinile şi picioarele vrăjmaşilor să fie legate, şi înjosite, şi batjocorite! Dumnezeu Dumnezeu! Sufletele plecate dintre noi ale tuturor acelor *dedebaba, halîfe, baba, derviş, ʻârif, sâdık, muhip, bacı*[207] care s-au supus poruncii Familiei Mantalei să fie iubite, şi împăcate, şi pline de noroc, în lumea de-acum şi în cea ce va să vină! Cei vii să fie apărați şi feriți de nenorociri şi pățanii. Vrăjmaşii lor să fie disprețuiți, şi înjosiți, şi sfârşiți, şi rătăciți! Desăvârşitul aflat la picioarele sfeşnicului, frații noştri întru Adevăr – cu toții, să trăiască! Dumnezeu, desăvârşiții să-i vină în sprijin şi în ajutor! Dorințele să-i fie împlinite! Dumnezeu Dumnezeu! Desăvârşitul, Adevărul, Muhammad, ʻAlî să ne fie tuturor şi vedere, şi reazem! Să ne amintească de cele văzute, [căci] ne-am adăpostit de slava sfinților în desăvârşirea Sa! Să ne aducă siguranță în toate cele de care ne temem! Preaînalta favoare [a sfinților] să ne ajute şi să vegheze asupra noastră! Preaînalta lor îndurare, preaînalta lor înrâurire spirituală să ne fie, mereu, reazem şi sprijin! Dumnezeu Dumnezeu! Creatorul cel Unic, Incomparabilul fără Egal, Născocitorul tuturor Creaturilor, Cel ce Împlineşte Nevoile tuturor Făpturilor, ciorchinii Sfântului nostru Hrănitor, Păzitorul tuturor Neamurilor şi al tuturor Ursitelor să nu ne îndepărteze de străvechea Sa cale, de calea cea dreaptă, să nu ne îndepărteze de Familia Profetului, de urmaşii trimisului lui Dumnezeu, de frumusețea lor, de chipurile lor, de vlăstarele lor! Să ne împărtăşească nouă din Adevărul Divin şi din tainica cunoaştere muhammedană! Să ne facă părtaşi şi să ne înlesnească biruințe pline de noroc, şi milostenie, şi îndurare, şi bucate îngăduite! Să nu-l îndatoreze pe cel vrednic, celui nevrednic! Să ne păzească şi să ne călăuzească pe drumul cel drept, să ne dăruiască favoarea [Sa]! Dumnezeu Dumnezeu! Să ne cinstească cu luminile Revelației, cu veşnica dezvăluire a tainelor, cu pilda veşnicilor îndrăgostiți! Dumnezeu Dumnezeu! Fă ca puterea să ne fie rodnică, cântările – pătrunzătoare, săbiile – ascuțite, ochii – ageri, inimile – limpezi! Fă ca jertfele iluminaților să fie primite! Să gonească şi să izgonească desăvârşiții, de deasupra capetelor noastre, pățaniile nenorocite şi necazurile! Dumnezeu Dumnezeu! Stăpânul universului, slava tuturor făpturilor, cea mai aleasă dintre ființe, ținta acelui „dacă n-ai fi fost tu, dacă n-ai fi fost tu, n-aş fi creat cerurile”, sultanul solilor cereşti şi al apostolilor, dezvăluirea Inteligenței Universale, călăuza desăvârşiților şi a înțelepților, preaiubitul Stăpânului Lumilor, trimisul lui Dumnezeu pe pământ şi lauda tuturor neamurilor – a celor din vechime şi din zilele

noastre –, slăvitul sfânt al şahinşahului lui „decât pentru tine", părintele lui al-Qâsim Mahmûd[207], şi Muhammad, şi Ahmad-i Muhtâr[208] – rugăciunea lui Dumnezeu asupra sa şi asupra lui 'Alî! – cu toţii, zi şi noapte, să preschimbe mijlocirea profetică a stăpânului nostru în reazem şi ocrotire pentru noi! Şi să nu ne lipsească, la sfârşitul vremurilor, de mijlocirea şi favoarea stăpânilor noştri – ale dumnezeiescului şah al celor bravi, Leul Domnului, manifestarea tainei Milosului, reazemul credincioşilor, stavila necredinţei şi răzvrătirea trimisului Domnului, miracolul celor două lumi, moştenitorul preacuratului suflet al stăpânului profeţilor şi al suveranului celor tăinuite şi al dezvăluirii miracolelor, Leul Domnului cel biruitor, şi biruitorul biruitorilor, părintele lui Hasan şi al lui Husayn, emirul credincioşilor, slăvitul sfânt Murtadâ[209] 'Alî, fiul lui Abû-Tâlib – milostenia, şi rugăciunea, şi pacea lui Dumnezeu asupra sa şi a vlăstarelor sale! –, ale stăpânului nostru – necurmarea cerului şi a pământului –, şi ale Neprihăniţilor, şi ale măreţelor stăpâne, Fâtima cea strălucitoare şi Hadîja cea slăvită – maica credincioşilor –, şi ale luminii ochilor Profetului, preasfântul veghetor al veghetorilor şi stăpânul celor ce se pleacă – sfântul imam 'Alî Zayn al-Âbidîn –, şi ale gloriei credincioşilor şi stăpânului siguranţei şi stăpânitorului adevărurilor – preasfântul imam Muhammad al-Bâqir –, şi ale preasfântului imam Ja'far as-Sâdiq – făgăduinţa siguranţei –, şi ale stăpânului sfinţilor – preasfântul imam Mûsâ-l-Kâzim –, şi ale lui Ridâ, şi ale dezvăluirii luminilor dumnezeieşti şi părtaşului nesfârşitelor taine – preasfântul imam Muhammad at-Taqî –, şi ale preasfântului imam 'Alî an-Naqî, şi ale preasfântului imam Hasan al-'Askarî, şi ale stăpânului timpului, polul vremii, califul Milosului, imamul timpurilor prezente – presfântul Muhammad al-Mahdî –, rugăciunea şi pacea lui Dumnezeu asupra sa! Preaînalta lor favoare să ne fie strajă; înalta şi slăvita lor favoare să fie prezente şi îndreptate asupra noastră! Slăvita mijlocire şi preaînalta înlesnire a stăpânilor noştri, Cei 14 Inocenţi Neprihăniţi – soarele Adevărului şi al dreptei credinţe, luminile ochilor obştei lui Muhammad –, să ne fie sprijin, şi ajutor, şi reazem în lumea aceasta, ca şi în lumea de apoi. Ei să fie cei care zoresc când îi chemăm, la ţipetele noastre. Dragostea să le fie veşnică, necurmată, eternă! Dumnezeu Dumnezeu! Sfânta înlesnire a celorlalte vlăstare ale familiei lui Mustafâ, şi a Celor 17 Purtători de Centură ai lui Murtadâ, şi a Celor 72 de Martiri de la Kerbalâ' să fie baldachin deasupra creştetelor noastre! Dumnezeu Dumnezeu! Înalta lor înlesnire să

facă lucrurile din afara noastră înfloritoare şi să le umple de lumină pe cele dinlăuntru! Să nu rămână departe şi răzleţită de adunarea cea desăvârşită! Dumnezeu, sfântul sfinţilor, înalta treaptă a desăvârşirii să-i strângă şi să-i reînvie în locul deşert al Zilei de Apoi, alături de martirii de la Kerbalâ'! Dumnezeu Dumnezeu! Martirii de la Kerbalâ', desăvârşiţii de la Kerbalâ', sufletele şi duhurile lor să fie vesele şi voioase! Îndurarea lor să ne fie reazem; întâlnirea cu ei să ne fie împărtăşită, şi uşurată, şi ursită! Dumnezeu Dumnezeu! Adam – Alesul lui Dumnezeu –, Noe – Izbăvitul lui Dumnezeu –, Abraham – Prietenul lui Dumnezeu –, Moise – Cel ce vorbeşte cu Dumnezeu –, Iisus – Unsul lui Dumnezeu –, sfinţii şi apostolii să ne fie, cu toţii, reazem şi ajutor! Dumnezeu Dumnezeu! Înlesnirea şi favoarea lui Salmân al-Fârsî[210], 'Ammâr bin Yâsir[211], Abû-Darr al-Ġifârî[212], Mikâd bin al-Aswad[213], Mâlik al-Aştar[214], Qanbar[215], precum şi ale tuturor celorlalţi Purtători de Centură – dintre purtătorii de centură credincioşi Domnului nostru, Stăpânul universului, şi robi ai Familiei Mantalei –, să fie prezente şi îndreptate asupra noastră! Sufletele şi spiritele lor să fie vesele şi voioase! Dumnezeu Dumnezeu! Preaînalta înlesnire şi măreaţa spiritualitate a întemeietorului nostru, a învăţătorului nostru, a refugiului adepţilor – preasfântul din familia Profetului Muhammad, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî –, pilda veşnicilor îndrăgostiţi, stăpânul coroanei şi al călătoriei nocturne, dezvăluirea luminilor Revelaţiei, părtaşul veşnicelor taine ale iluminaţilor, cununa iluminaţilor, polul celor ajunşi la Dumnezeu, sultanul îndrăgostiţilor! Desferecându-ne sufletele, plăcuta sa proteguire să fie baldachin deasupra creştetelor noastre! Să ne facă stăruitori pe calea aleasă, să ne apere de cele rele! Să nu-l îndatoreze pe cel vrednic, celui nevrednic, iar mijlocirea şi înlesnirea sa să pogoare, o dată cu pacea, asupra noastră! Să facă lucrurile dinafara noastră înfloritoare, iar pe cele dinăuntru să le umple de lumină! Să ne apere de răul duşmanului, de urgia zavistiei, a rânduielii înşelătoare, a lucrăturii celui făţarnic, a clevetirii celei mincinoase! Dumnezeu Dumnezeu! Înlesnirea sfinţilor din Hurasân[216], a dervişilor din Rumelia[217], a rătăcitorilor din Turkestan[218], a iniţiaţilor umili de la Ind[219], a stirpei celor cuvioşi, a tagmei celor drepţi, a consimţitorilor, a dervişilor, a iniţiaţilor, a îndrăgostiţilor, a credincioşilor, a surorilor [întru credinţă], a lui Ahmet Yesevî şi a lui Lokmân-e Perende din Hurasân[220], a lui Ma'rûf al-Karhî[221], a lui Junayd al-Baġdâdî[222], a lui Šayh aš-Šiblî[223], a lui Mansûr al-Hallâj, a lui Muhyi-d-Dîn al-'Arabî[224], a lui Šihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî[225],

a lui Awhad ad-Dîn Iraqî[226], a lui Šams ad-Dîn at-Tabrizî[227], a lui Seyyid Nesîmî, a lui Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî[228], a lui Yûnus Emre – bravul celibatar[229] –, a lui Ibrâhîm al-Adham[230], a lui Sayyid Jalâl Qutb ad-Dîn Haydar[231], a lui Balım Sultân[232], a lui Sarı Ismâ'îl Sultân[233], a lui Seyyid Cemâleddîn Sultân[234] – străjerul Anatoliei –, a lui Abdâl Mûsâ Sultân[235] – străjerul Rumeliei –, a lui Seyyid Alî Sultân – străjerul Arabiei –, a lui Kaygusuz Sultân[236], a lui Durbali Sultân[237], a lui Akyazılı Sultân[238], a lui Karaca Ahmet Sultân[239], a lui Bedreddîn Baba Sultân[240], a lui Turâbî Hâcı 'Alî Sultân[241], a lui Hâcı Hasan Dede[242], a lui Hâcı Mehmet 'Alî Hilmî Dedebaba[243], a lui 'Alî Nâcî Baykal Dedebaba[244], precum şi a lui Sâlih Bedreddîn Noyan Dedebaba[245] – binecuvântată să le fie taina dumnezeiască! – să fie mereu prezente, minunile să le fie mereu vădite, iar sfinţenia să le fie îndreptată asupra noastră, în orice împrejurare şi în orice loc! Dumnezeu Dumnezeu! Împărtăşeşte-ne taina lui „El l-a învăţat pe Adam toate numele făpturilor"[246], şi a tagmei lui „Noi i-am preacinstit pe fiii lui Adam"[247], şi a celor din cercul lui „Oricine intră acolo se află în tihnă"[248]! Dumnezeu Dumnezeu! Sufletele şi duhurile fraţilor noştri întru credinţă, ale acelor *dedebaba*, *halîfe*, *baba*, *derviş*, *'ârif*, *sâdık*, *muhip*, *bacı* şi ale celorlalţi credincioşi strămutaţi din neamul sărăciei şi al stingerii să fie vesele şi voioase! Îndurarea lor asupra noastră! Acolo unde rostim „Ajutor, îndurare!", ei să ne fie reazem! Dumnezeu, desăvârşiţii să ne facă pe toţi stăruitori pe drum şi pe Cale; de asemenea, Dumnezeu, desăvârşiţii să-l facă statornic şi stăruitor în consimţământul său pe sufletul acesta iniţiat acum, să-i facă chipul curat şi inima limpede, în cele două lumi. Să nu-şi amintească de cele zărite şi să nu fie amestecat în lucruri rele! De asemenea, să fie primit serviciul acelor suflete care au îndeplinit sarcinile de *rehber*, *çırâğcı*, *sâki*, *ferrâş*; să li se împlinească năzuinţele! Desăvârşiţii, Dumnezeu să le vină în ajutor şi să le sporească încercarea; păcatele să le fie iertate, să se bucure din plin de noroc! Dumnezeu Dumnezeu! Dumnezeu, desăvârşiţii să facă astfel încât lucurile aflate în afara dervişilor, a *muhip*-ilor, a *'ârif*-ilor şi a *sâdık*-ilor[249] care ne ţin de mână şi de poale şi care se pleacă poruncii Familiei Mantalei să fie înfloritoare, iar ceea ce se află înlăuntrul lor să se umple de lumină! Preasfântul Dumnezeu-Muhammad-'Alî să-i ferească şi să-i păzească pe dervişii şi pe *muhip*-ii noştri de mânia desăvârşiţilor şi să nu le îndepărteze pe călăuze de încuviinţarea lor! Fiecare dintre cei ce rostesc „Dumnezeu Dumnezeu!" să fie leu[250] pe blana sa! Vorbele şi

faptele să ne fie drepte, iar gândurile să ne fie binecuvântate! Dumnezeu Dumnezeu! Dumnezeu, desăvârşiţii să-i lecuiască pe cei bolnavi, să le dăruiască alinare celor suferinzi, să stingă datoriile celor datornici, să le aducă mângâiere celor orfani, să se îndure de cei singuri, să le dăruiască mântuirea sa celor înrobiţi şi celor întemniţaţi pe nedrept! Să le dăruiască lor hrana cea de toate zilele din ascunsa sa vistierie! Dumnezeu Dumnezeu! Dumnezeu, desăvârşiţii să ne facă neamul şi ţara veşnice şi necurmate, în bucurie şi semeţie! Să dăruiască sănătate şi bună stare trupurilor celor care împlinesc fapte de folos pentru neamul şi ţara turcilor! Să-i înfrângă pe vrăjmaşii ţării noastre şi să ascută sabia neînfricaţilor noştri eroi, să facă astfel ca puterea şi tăria lor să se afle deasupra tuturor! Să le dăruiască făpturilor din întreaga lume tihnă, belşug, fericire şi pace! Dumnezeu Dumnezeu! Bravii *Bektaşî*, întemeietorii *Bektaşî*, rătăcitorii *Bektaşî*, purtătorii de centură *Bektaşî*, califii *Bektaşî*, dervişii *Bektaşî*, *muhip*-ii *Bektaşî*, surorile din ordinul *Bektaşî*, *'âşık*-ii din ordinul *Bektaşî*, dervişii pribegi *Bektaşî*, clanul *Bektaşî*[251], tânjitorii *Bektaşî*, iniţiaţii *Bektaşî*, clipa rotirii *Bektaşî* – să fie, cu toţi şi cu toate, veşnice, şi necurmate, şi eterne! Dumnezeu Dumnezeu! Rânduielile să ne fie întocmai, adunările să ne fie necurmate, robii Familiei Mantalei să fie cu cugetul împăcat! Consimţământul să ne fie sincer, credinţa să ne fie curată, boneta să ne fie sfântă! Vorbele să ne fie neprefăcute, faptele să ne fie pioase! Dumnezeu Dumnezeu! Rugăciunile, închinăciunile, rânduielile, slujirea noastră să fie primite, şi încuviinţate, şi plăcute Creatorului Grandorii! Asupra serilor şi dimineţilor noastre să coboare noroc plin de îndreptăţire! Dumnezeu Dumnezeu! Graţia Stăpânului Universului[252], taina lui Murtadâ 'Alî, clipa rotirii polului lumii – preasfântul Hünkâr Hâcı Bektaş Velî, domnul nostru –, să fie veşnice, necurmate, eterne! Dumnezeu Dumnezeu! Cei 3, Cei 5, Cei 7, Cei 40, Cei 100, Cei 300, Cei 1000, Cel Unul, Întemeietorul, prezenţii, absenţii, văzuţii, nevăzuţii! Să rostim „El!", pentru clipa, pentru rotirea, pentru mărinimia preasfântului întemeietor, ale domnului nostru şi ale tuturor desăvârşiţilor – ale celor adevăraţi! El! Pe Dumnezeu![253]

Formula devoţională de mai sus este atestată şi în variante mai succinte[254]; ele sunt adeseori preferate variantei dezvoltate. La încheierea rugăciunii, participanţii se înclină, în ordinea rangului (similară ordinii în care se pătrunde în oratoriu), către

centrul încăperii (*dâr*), apoi către prag, şi părăsesc spaţiul de cult. După felicitările adresate proaspătului membru al comunităţii, urmează dansul ritual şi comuniunea alimentară.

Această a doua parte a ceremoniei este prefaţată, de obicei, de 3 *sâkî*, „paharnici". Primul dintre ei sărută genunchii liderului spiritual al adunării şi îi oferă o cupă, care conţine o băutură cu valenţe mistice (*dem*)[255]. Liderul spiritual o ridică la nivelul inimii şi, închizând ochii, murmură o rugăciune. După ce soarbe licoarea, cel de-al doilea *sâkî* îi oferă, cu gesturi la fel de solemne, o înghiţitură simbolică de hrană, iar cel de-al treilea îi întinde un şervet, spre a se şterge. De remarcat, în această secvenţă, încărcătura simbolică a cupei – de inspiraţie sassanidă, după unii, sau veche turcică, după alţii. La turcii preislamici, cupa era implicată în vechile jurăminte (*ant*) de fidelitate: seniorul le distribuia cupe vasalilor săi, care sorbeau conţinutul şi îi jurau fidelitate pe lama sabiei scoase din teacă. Ceremonii similare erau practicate, mai târziu, şi de unele ordine de dervişi, care recurgeau, eventual, la apă în loc de vin[256]. Cupa figura frecvent, în vechea iconografie, printre simbolurile regalităţii turceşti, alături de arc şi de săgeată; în reprezentări cu puternice accente hieratice, suveranul era înfăţişat şezând cu picioarele încrucişate şi ţinând într-o mână o cupă, iar în cealaltă, un şervet. Cupa, ca obiect de cult, era adeseori utilizată în riturile de aspersie şi în oblaţiile practicate, din vremuri imemoriale, în stepele turco-mongole[257].

Ritualul de mai sus, repetat de 3 ori, este îndeplinit apoi de toţi cei prezenţi, în ordinea ierarhiei. După acest moment, se aduc platourile cu mâncare, în jurul cărora se grupează toţi membrii comunităţii – semnal al unui interval de divertisment care durează, frecvent, până noaptea târziu sau chiar până în zorii zilei[258]. Departe de a fi o simplă anexă, secvenţa amintită este cel puţin la fel de importantă ca şi prima parte a ceremoniei, în virtutea încărcăturii ei simbolice, de „rit de comuniune" (Émile Durkheim) sau „rit de agregare" (Arnold

Van Gennep). Să nu uităm că, printre obiectele cu valoare emblematică oferite, potrivit tradiției, de Ahmet Yesevî lui Hâcı Bektaş Velî – aflat (simbolic, desigur) printre legatarii săi spirituali –, se afla şi o față de masă pliabilă, din meşină (*sofra*). Acest obiect figura, în mod oligatoriu, printre însemnele de învestitură ale liderilor şi succesorilor spirituali (*halîfe*) *Bektaşî* – călători perseverenți, cu o mare disponibilitate interioară, animați de vădite elanuri misionare. Simbol al ospitalității, acest accesoriu cu rezonanțe dintre cele mai profane putea fi remarcat şi în arsenalul dervişilor afiliați altor ordine mistice, precum şi printre adepții organizațiilor corporatiste (*Ahî*) din Anatolia. În viziunea *Bektaşî*-ilor, orice oaspete care trece pragul unei case se identifică cu însuşi imamul ‘Alî, iar masa, în sine, este un dar al imamului. Potrivit lui Bedri Noyan[259], în „cartea de învestitură” (*icâzetnâme*) înmânată liderilor spirituali (*baba*) exista chiar o prevedere expresă cu privire la găzduirea şi tratamentul generos datorat oaspeților. Mai mult, înainte vreme, în fiecare lăcaş şi în fiecare casă *Bektaşî* exista o cantitate de hrană anume rezervată în acest scop, care se numea „tainul sfinților absenți / invizibili” (*gâ’ip erenler payı*). Dacă nu se iveau eventuali vizitatori, aceasta le era împărțită săracilor.

Masa *Bektaşî*-ilor este precedată de o rugăciune (*sofra tercemânı*) rostită de maestrul spiritual (*mürşit*):

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Să rostim mai întâi: „Dumnezeu!” Să rostim: „Dumnezeu cel veşnic!” A venit masa lui ‘Alî, să rostim: „O, şahule!” Şahul să dăruiască, iar noi să mâncăm. Pe Dumnezeu! El![260]

Sfârşitul mesei este marcat printr-o altă rugăciune:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Binefacerea Celui Slăvit, darul ceresc al Prietenului lui Dumnezeu[261]! [Masa] aceasta s-a dus, să vină alta – mai bogată! Să ne dea Dumnezeu 1001 de daruri dumnezeieşti! Celor care s-au ospătat – lumina credinței! Serviciul fraților noştri de suflet care s-au hrănit şi i-au hrănit pe cei paşnici, care au procurat şi au adus hrana, care au gătit bucatele

şi au întins masa, care se află în slujba mesei să fie primit, iar Dumnezeu, desăvârşiţii să le vină în sprijin! Să nu cunoască, nici unul, durerea şi întristarea! Să avem parte de noroc din belşug din partea stăpânilor noştri – Cei 12 Imami. Să se milostivească cu leacuri pentru cei betegi! Preasfântul nostru întemeietor să ne vină în ajutor; dezvăluirea tainei lui ‘Alî, curata sa priveghere să ne fie baldachin! Ruga lui Muhammad, lumina Profetului, mărinimia lui ‘Alî! El, pentru hrana cea de toate zilele, pentru cuviinţa cuvenită mesei, pentru mărinimia desăvârşiţilor, pentru clipa celor generoşi, pentru cei adevăraţi, prezenţi ori absenţi![262]

Este de notat că, în aşezămintele *Bektaşî*, rugăciunile rostite la începutul şi la sfârşitul mesei erau întotdeauna urmate de ingerarea simbolică a unei mici cantităţi de sare. Sarea era învestită cu valenţe sacre încă din perioada proto-turcă; la fel se întâmpla şi cu masa propriu-zisă. Consumul de sare la începutul şi la sfârşitul mesei continua să fie larg răspândit în toate mediile otomane, nu numai în cele sufite. Într-un manuscris anonim intitulat *Mecma‘ ül-Âdâb*, „colecţie de norme de conduită”[263], redactat în 1889 la Istanbul, se recomanda, de exemplu, ca după rugăciunea de binecuvântare a mesei să se înghită puţină sare, date fiind calităţile curative şi „purgative” ale acesteia, despre care se pomeneşte chiar în unele „tradiţii” islamice (*hadît*)[264].

Caracterul sacru / protector al sării este invocat şi de tradiţia populară. Corpul nou-născutului este, de pildă, presărat cu sare sau îmbăiat în apă sărată, din convingerea că, în acest mod, va deveni mai robust şi va fi ferit de mirosul acru al sudorii. În zona Manisei, zestrea miresei care părăseşte casa părintească include şi o bucată de sare gemă, pe care purtătoarea o va păstra, într-un recipient metalic, până la moarte[265]. Expresia turcească *tuz ekmek hakkı*, „dreptul la sare şi la pâine”, care traduce ideea de favoare şi, totodată, de gratitudine faţă de un binefăcător[266], este frecventă în documentele medievale otomane, unde sugerează natura relaţiei dintre seniorii locali şi vasali, definiţi în primul rând prin starea lor de dependenţă

economică. Principiul amintit este evocat şi în hagiografia lui Hâcı Bektaş: arhitectul mausoleului consacrat legendarului personaj – devenit, în timpul lucrărilor, adept fervent al dervişului din Hurasân – îl roagă, în ceasul morții, pe Hızır Lâle, succesorul spiritual al fondatorului, să-l îngroape pe pragul lăcaşului memorial, „în numele dreptului la sare şi la pâine" (*tuz ekmek hakkı için*); el îi recunoaşte, astfel, lui Bektaş calitatea de mentor, de patron, de protector[267]. Un alt episod relatat în hagiografie evocă, la rândul său, semnificația simbolică aparte a sării. Hâcı Bektaş este invitat, la un moment dat, la masă de către scepticul Mollâ Sa'deddîn, care le cere supuşilor săi să nu pună sare în mâncare. Răspunzând nedumeririi lui Bektaş cu privire la gustul fad al bucatelor, Sa'deddîn afirmă că rezervele de sare ale gospodăriei sunt epuizate, iar mina se află la o distanță mult prea mare pentru a fi utilă. Sfântul îi dezvăluie însă că a adus el însuşi sare din Hurasân şi le indică celor din jur să sape într-un loc anume, unde se află, într-adevăr, o mină de sare. Bektaş precizează că acesta este darul său pentru oamenii locului, până la sfârşitul lumii. De altfel, satul în care poposeşte Mollâ Sa'deddîn şi în care se întâlnesc cei doi se va numi, simbolic, chiar Tuzköy, „satul cu sare".

Vechile ceremonii de inițiere prescriau, atât în cazul *Bektaşî*-ilor, cât şi al altor congregații mistice sau, bunăoară, al asociațiilor corporatiste din Anatolia medievală, ingerarea de apă sărată, ca moment distinct al ritualului. Acest act dobândea, în asemenea contexte, semnificația unei alianțe sacre, sugerând accesul la taina transcendentă deoarece, în virtutea structurii sale, apa sărată curăță, purifică, deschide canalele „percepției teofanice". Mai mult, sarea dizolvată în apă face aluzie la dispariția, la resorbția eului în oceanul infinit al Unității divine, la restabilirea unității primordiale, precosmice – scop declarat al oricărui demers mistic. Această interpretare este sugerată şi de o istorie apocrifă inclusă în mai multe statute (*fütüvvetnâme*) ale corporațiilor (*esnâf*) anatoliene. Virtuțile lustrale, dar şi inițiatice ale sării, valoarea de rit de comuniune pe care o

implică consumul său colectiv sunt puse în lumină şi de ceremoniile de iniţiere practicate în spaţiul extraislamic[268]. În creştinismul timpuriu, de pildă, accesul la gradul de catehumen era consfinţit printr-un ritual în trei trepte, presupunând: exsuflaţie (însoţită de o formulă de exorcizare), semnul crucii pe frunte şi administrarea de sare exorcizată, definite de Arnold Van Gennep[269] ca rit de separare, urmat de un rit mixt – de separare şi agregare – şi, în fine, de un rit de agregare. Şi în cazurile semnalate de noi ingerarea sării pare să întrunească tot atributele unui rit de agregare.

Masa rituală care încheie ceremonia de iniţiere *Bektaşî* presupune consumul colectiv al cărnii animalului (*kurbân*) oferit spre sacrificiu de noul membru al grupului. Practicile sacrificiale marchează, după cum se ştie, momentele cruciale ale existenţei individului şi constituie o secvenţă distinctă a complexului constituit de „riturile de trecere". În cazul nostru, ele punctează ceremoniile de iniţiere, de avansare la gradul de *dervîş*, de conferire a demnităţilor de *baba* şi de *halîfe*[270], ca să nu mai vorbim de contextul „clasic" al riturilor de trecere (denominaţie, circumcizie, nunţi, ceremonii funebre etc.). O parte a ritului se desfăşoară, de fapt, în ajunul ceremoniei de iniţiere propriu-zise, când persoanei învestite cu funcţia de *aşçı*, „bucătar", îi revine sarcina de a sacrifica animalul, potrivit normelor de puritate rituală. Acesta (de regulă, un berbec) este spălat şi adăpat, apoi culcat la pământ, cu picioarele legate. Sacrificatorul rosteşte o rugăciune de consacrare:

> În numele lui Dumnezeu, Cel Milos şi Milostiv! „Şi îmi întorc faţa, ca un drept credincios, către Cel ce a creat cerurile şi pământul, căci eu nu sunt dintre închinătorii la idoli."[271] În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Porunca Maiestuosului[272], jertfa Prietenului celui Sincer[273], semnul lui Gabriel, preamărirea lui Ismâ'el[274]! Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare! Nu este dumnezeu afară de Dumnezeu şi Dumnezeu este [cel mai] mare, Dumnezeu este [cel mai] mare şi slavă lui Dumnezeu! În numele lui Dumnezeu! O, Dumnezeule! „Noi l-am răscumpărat printr-o jertfă măreaţă."[275].[276]

Această rugăciune cunoaşte diverse alte variante, după cum o atestă şi Bedri Noyan[277]. Se pare că, aşa cum se întâmplă adeseori, utilizarea uneia sau alteia dintre formule, precum şi micile inovații rituale care intervin pe parcurs se leagă mai curând de percepția personală şi de gradul de instruire al liderilor locali decât de instituționalizarea riguroasă a unor practici diferite, de la o regiune la alta sau de la o grupare la alta.

Urmează jertfa propriu-zisă, la finele căreia oficiantul rosteşte formula de consacrare *takabbül, Allâh!*, „primeşte, Doamne!". În vechime, exista obiceiul ca toate oasele animalului să fie îngropate în acelaşi loc, însă prescripția inițială a devenit, ulterior, desuetă. Practica amintită se lega, neîndoios, de credința în învierea trupului prin oase, frecvent atestată în şamanism; ea evidențiază, încă o dată, puternica memorie preislamică a comunităților *Bektaşî* şi *Alevî*. Ritul sacrificial în versiune *Alevî* poartă o şi mai pronunțată amprentă preislamică: animalul sortit jertfei este introdus în incinta ceremonială, „purificat" printr-un imn religios interpretat de persoana numită *zâkir*, lit. „cel care menționează [numele lui Dumnezeu]", binecuvântat de *dede* şi abia apoi sacrificat. Oasele, separate unul de celălalt, sunt aruncate în groapa practicată pentru scurgerea sângelui şi acoperite cu pământ.[278]

Masa comună este însoțită de dansuri rituale, (cvasi) extatice (*semâh*), desfăşurate pe fondul muzical al diverselor varietăți de instrumente cu coarde (*saz*) şi al imnurilor religioase (*nefes*), care reliefează aspectele doctrinare esențiale ale ordinului. Finalul acestor clipe de efuziune şi, totodată, al reuniunii este marcat tot de *mürşit*, care rosteşte „rugăciunea de seară" (*akşam gülbenki*):

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Bună seara, desăvârşiților! Binele să fie dobândit, răul să fie izgonit! Tăgăduitorii, fățarnicii să fie înfrânți şi stârpiți! Cei 12 Imami – stăpânii noştri – să ne vină în ajutor! Lumina Profetului, mărinimia lui 'Alî, a întemeietorului şi suveranului nostru, Hâcı Bektaş Velî! Ruină şi blestem asupra lui Yazîd, îndurare pentru cei credincioşi! Cu El, fiecare clipă, fiecare faptă mărinimoasă a celor adevărați![279]

Varianta următoare de rugăciune poate fi rostită, cu mici adaptări, atât individual – dimineața şi seara –, cât şi în comun, la sfârşitul reuniunii rituale[280]:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Bună dimineața / seara, desăvârşiților, binele să fie săvârşit, răul să fie izgonit, tăgăduitorii, fățarnicii să fie stârpiți! Credincioşii să fie adevărați şi să se bucure! Să fim voinici pe dinafară, puternici pe dinăuntru! Dumnezeu, desăvârşiții să ne vină în sprijin! Favoarea lor să ne fie priincioasă! Dû-l-Faqârul lui Haydar[281] să nu lipsească de pe grumazul tăgăduitorului, al fățarnicului! Ruga lui Muhammad, lumina Profetului, mărinimia lui ‘Alî, a întemeietorului nostru, polul lumii – Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! Cei 3, Cei 5, Cei 7, Cei 40, prezenții, absenții, desăvârşiții, profeții, polul timpului [prezent], Cei 12 Imami, Cei 14 Inocenți Neprihăniți, Cei 17 Purtători de Centură! Lumina profeției, taina sfințeniei! El, cu fiecare clipă a celor adevărați![282]

După ce participanții la ceremonie părăsesc incinta, în sală pătrund persoanele învestite cu funcția de „slujitori” (*pervâne*); liderul spiritual le oferă, şi lor, câte 3 înghițituri din băutura destinată consumului ritual, precum şi mâncare; le acordă, apoi, permisiunea de a se retrage. Se sting, cu acest prilej, lumânările utilizate în cursul ceremoniei; rămân aprinse doar *Horasân çırâğı*, *kânûn-ı evliyâ çırâğı* şi lumânarea plasată în *kûre makâmı*, care ard până la epuizarea completă, stingându-se, aşadar, de la sine.

Despre o formă particulară de devoțiune: dansul ritual

Dansul ritual[283] (*semâ’*, *semâh*, *zamâh*, *zamâk*[284]), care poate fi socotit o modalitate particulară de invocare a divinității (ar. *dikr*), constituie un moment esențial al oricărui tip de ceremonie religioasă *Bektaşî* sau *Alevî*. Practicat de timpuriu în fraternitățile de dervişi[285], însă privit adeseori cu ostilitate sau chiar condamnat cu asprime de teologii puritani, ostili inovațiilor extracoranice, dansul mistic, cu întreg cortegiul său

de manifestări, s-a retras, în cele din urmă, în umbra discretă a lăcaşurilor sufite, fiind protejat cu grijă de ochii vigilenţi ai autorităţilor religioase sunnite. În cazul comunităţilor *Alevî* existau, în plus, circumstanţe agravante, care sporeau primejdia şi justificau intervenţia rigoriştilor. Participarea comună a femeilor şi a bărbaţilor la ceremonii, tratamentul nediscriminatoriu rezervat femeii în toate fazele ritualului, practicarea dansului de perechi păreau motive temeinice de îngrijorare, dar şi de suspiciune, într-o societate animată de idealuri morale severe, încurajate de practicile segregaţioniste ale islamului; ele alimentau necontenit sentimentul de pietate jignită afişat de adversarii confreriilor mistice.

Spre deosebire de ordinele sunnite, în ale căror ceremonii secvenţele de „menţionare a numelui lui Dumnezeu", cu diversele lor variante, ocupau un loc central, atât *Mevlevî*-ii, cât şi *Bektaşî*-ii – ca să nu menţionăm decât cele mai faimoase ordine sufite din Imperiul otoman – au dezvoltat formule rituale originale, dominate de muzică şi dans, care-şi aveau, cu siguranţă, rădăcinile în perioada incipientă a stabilirii turcilor în Asia Mică; în orice caz, ele devansau cu mult apariţia în zonă a altor ordine practicante ale *dikr*-ului. Muzica *Bektaşî* se remarca prin inventivitatea melodică şi prin varietate. În perioada târzie, ea prezenta certe conexiuni cu vechea muzică populară urbană şi cu muzica ienicerească, folosindu-se doar sporadic şi selectiv de sistemul clasic al *makâm*-urilor („modurile", în muzica orientală) şi apelând la mai multe tipuri de ritmuri asimetrice. Diferenţierea progresivă a tradiţiilor *Bektaşî* de cele specifice altor ordine din Turcia este sugerată şi de faptul că unii adepţi ai confreriei refuzau categoric să interpreteze imnurile religioase ale ordinelor sunnite, văzând în această practică un păcat grav, demn de anatemă[286]. Este cert că dansurile mistice ale *Bektaşî*-ilor şi ale grupurilor înrudite, ca şi cele ale altor ordine sufite, mizează pe efectul hipnotic al muzicii – devenită „vehicul celest" al aleşilor, al

„nemuritorilor” –, dar şi pe cel incantatoriu al versurilor care compun imnurile religioase. Puterea magică a cuvântului rezidă, în aceste cazuri, nu doar în calitatea sa de „recipient”, de „conținător” de sens, ci şi (sau mai ales) în efectul său muzical, care garantează impactul emoțional asupra auditoriului[287]. Tocmai această muzicalitate cu totul specială, insistența asupra eufoniei (favorizată şi de structura fonetică a limbii turce) le face dificil de transpus într-o altă limbă; transpunerea afectează atât de sensibil resursele muzicale genuine ale versurilor, încât cititorul neavizat nu are cum să sesizeze corect forța lor de sugestie.

Tradițiile orale ale ordinului stabilesc conexiuni explicite între dansul ritual şi ascensiunea nocturnă a Profetului (*Mi‘râc*), de unde şi denumirea de *Mi‘râçlama*, „ascensiune la cer”, „înălțare”, atribuită primului tip de dans din suita care compune „momentul extatic” al ceremoniei religioase. Potrivit aceloraşi tradiții, Muhammad ar fi dansat pentru prima oară *semâh* cu ocazia participării la reuniunea secretă a „Celor 40” (*Kırklar cem‘i*), prezidată de ‘Alî, căruia îi este, astfel, recunoscută, o dată în plus, calitatea de inițiator prin excelență al islamului[288]. Analogia cu misterioasa şi controversata ascensiune nocturnă a fondatorului islamului este sugerată şi de formula prin care se felicită reciproc participanții, la încheierea dansului: *Mi‘râcın kutlu olsun!*, „felicitări pentru ascensiune!” Dansul extatic al Profetului constituie, prin urmare, paradigma, cadrul exemplar la care se raportează comunitatea şi a cărui reactualizare periodică menține contactul dintre Dumnezeu şi aleşii săi, ca şi, într-un sens mai larg, comunicabilitatea între diversele nivele ale lumii. Pe de altă parte, participarea femeilor la acest ritual – neobişnuită, pentru standardele de comportament islamice –, este justificată de ideea prezenței Fâtimei, fiica Profetului, la acelaşi conclav al celor 40 de sfinți invizibili, apotropaici. Caracterul sacru al dansului[289] este evidențiat de interdicția expresă de a-l practica în context profan, aşadar în

afara ceremoniilor religioase. În mod similar, este condamnată recitarea poemelor cu conținut religios şi utilizarea instrumentelor muzicale în afara cadrului ritual; nesocotirea acestei interdicții este socotită şi mai gravă atunci când se produce în fața neinițiaților şi când este încălcat, astfel, consemnul privitor la păstrarea tainei ordinului (*tarîkat sırrı*).

Dansurile grupurilor *Alevî*, cu o tipologie variată, care vădeşte destule similitudini formale cu dansurile populare specifice diverselor zone anatoliene (firească, fără doar şi poate, dacă avem în vedere larga difuziune a curentului în mediul rural), se desfăşoară în acord cu anumite repere, a căror oscilație este mai curând conjuncturală – legată, cu alte cuvinte, de natura sau de obiectivul ceremoniei religioase în care se integrează. În situația adunărilor ordinare, de mai mică amploare, numite *muhabbet*, lit. „dragoste", „prietenie", dansurile rituale au loc în final, pe câtă vreme în cazul ceremoniilor cu semnificație majoră în viața comunității (de pildă, cu ocazia marilor reuniuni anuale sau bianuale), ele se repetă la anumite intervale de timp; sfârşitul adunării este marcat printr-un dans colectiv, la care participă toți cei prezenți.

Maestrul spiritual (*mürşit*) care conduce ceremonia este singurul în măsură să decidă momentul propice pentru desfăşurarea dansului ritual. În mod obişnuit, suita „coregrafică" propriu-zisă este precedată de o introducere muzicală, care îi revine interpretului autorizat (*zâkir*) al imnurilor religioase. Acesta din urmă îşi ia *saz*-ul[290], îl sărută (obicei care evidențiază caracterul sacru al muzicii – atestat încă din vechea societate turcă[291]) şi interpretează un număr de imnuri religioase (*nefes* şi *deyiş*); în acest răstimp, participanții la adunare rămân nemişcați, într-o atitudine pioasă. Dansul este inițiat la semnalul unui derviş venerabil, aflat în serviciul direct al *şeyh*-ului. Primul dans (*Mi'râçlama*), mai lent decât celelalte, este interpretat de două perechi – cele mai în vârstă dintre cele de față; acestea au capul descoperit, picioarele goale şi mijlocul încins cu centura

inițiatică specifică ordinului. Urmează o altă secvență coregrafică, *Ağırlama*, în cursul căreia mişcările lente alternează cu cele rapide, şi apoi un dans alert, interpretat de tineri (*Gönüller semâhı*, „dansul sufletelor”[292]). Există şi dansuri destinate anumitor categorii de persoane, ca, de pildă, *‘Alî Nûr semâhı*, „dansul lui ‘Alî cel luminos” (sau, potrivit altei denumiri, *Fâtma Ana semâhı*, „dansul Maicii Fâtima”) – dedicat treimii Muhammad-‘Alî-Fâtima – şi *Çark semâhı*, „dansul roții / cercului”; ambele sunt interpretate de femei mature, care depăşesc vârsta de 40 de ani, socotită un prag periculos. Tot cu adresabilitate restrânsă sunt şi *Yeldirme semâhı*, „dansul hârjonelii”, interpretat doar de bărbați, *Pervâz semâhı*, „dansul zborului”, interpretat de o singură tânără, *Gençler semâhı*, „dansul tinerilor”, destinat persoanelor necăsătorite etc.

Participanții la suitele de dans ritual sunt desemnați de un „supraveghetor” (*gözcü*), care îi atinge uşor pe umăr cu o baghetă, urmărind să antreneze în mişcare un număr cât mai mare de persoane, dar evitând, în acelaşi timp, supraaglomerarea spațiului de cult. Dacă, în timpul dansului, unul dintre participanți oboseşte ori doreşte, dintr-un motiv sau altul, să fie înlocuit, îşi alege, din rândurile asistenței, un substitut de acelaşi sex, îngenunchează în fața lui (poziția celor prezenți fiind şezând cu picioarele încrucişate) şi îi sărută genunchii – gest de reverență la care nu se poate răspunde decât afirmativ.

Partenerii pot dansa unul în fața celuilalt sau în cerc; dansul în cerc era practicat, de altfel, de numeroase ordine sufite, de orientări dintre cele mai diverse, şi apela la resursele unui simbolism ancestral. „Cercul de rugăciune”, reunit în templu sau în altă incintă sacră („cerc în pătrat”), este simbolul aspirației către un plan existențial superior, de esență pur spirituală. Semnalăm, în acelaşi sens, obiceiul de a înconjura mausoleele sfinților, moscheile, bisericile, templele, locurile în care au fost sacrificate animale etc., iar în situația expresă a islamului – circumambulația în jurul Ka‘bei (ar. *tawâf*), cu

ocazia pelerinajului ritual (ar. *al-hajj*). Ritualul codificat al circumambulației le este, de altfel, comun iudaismului şi islamului, fără a fi exclusiv asociat cu cele două monoteisme şi părând a îmbrăca mai degrabă o valoare arhetipală:

> Executată cel mai adesea în jurul unui pol central – reprezentare terestră a edificiului celest sau a *axis mundi* –, circumambulația imită rotația soarelui sau a sferelor celeste şi reproduce fluxul şi mişcarea din domeniul fizic, în contrast cu stabilitatea şi imutabilitatea „casei lui Dumnezeu". Expunând individul tuturor unghiurilor deității, asemenea ceremonii, care se înrudesc şi cu descrierea „cercurilor magice", au în mod obişnuit o finalitate protectoare sau distructivă, uneori pentru a preveni răul, alteori pentru a-l conjura.[293]

Cercul semnifică, aşadar, protecția, dar şi ascensiunea, ordonarea şi regăsirea; el evocă o mandala – „antidot străvechi pentru haosul spiritual", „arhetipul totalității psihice, arhetipul integrator şi totalizator"[294]. Privit sub aspectul semnificației sale rituale, dansul poate fi definit, credem, ca o formă particulară de circumambulație.

Pe de altă parte, nu pare lipsită de relevanță nici ideea conexiunilor între dansurile rituale *Alevî-Bektaşî* şi dansurile şamanilor. Ea subliniază dimensiunea surprinzătoare a împrumuturilor din stratul profund al vechii spiritualități turcice, pe care s-a clădit ulterior, cu mai mult sau mai puțin aplomb, noua civilizație islamică. Atenția acordată *Mi'râc*-ului în ceremonia *Bektaşî* evocă, fără îndoială, nu numai reperele perene ale imaginarului islamic, ci şi importanța de netăgăduit atribuită ascensiunilor celeste în practicile şamanice. Nu poate fi ignorat, de pildă, dintr-o atare perspectivă, un dans extrem de popular printre alizii anatolieni, *Turna semâhı*, „dansul cocorului"; acesta se compune dintr-un ansamblu de mişcări mimetice, menite să sugereze zborul[295]. Or, se ştie că dansul şamanilor siberieni – cu atestări relativ recente, deşi fără îndoială de dată foarte veche –, care poate sau nu să se soldeze cu declanşarea transei extatice, imită mişcările păsărilor şi ale animalelor;

şamanii folosesc păsările drept „vehicule", spre a zbura, sau se „metamorfozează" ei înşişi în păsări[296], spre a-şi dovedi excepţionala capacitate de locomoţie. Să consemnăm, totodată, că în unele regiuni ale Anatoliei, dansurile mistice *Alevî* – practicate şi în zilele noastre – se numesc *pervâz* (lit. „zbor"), în vreme ce practicanţii lor sunt desemnaţi prin termenul *pervâzcı* (lit. „zburător"). Cuvântul *pervâz* apare şi în poemele lui Yûnus Emre, putând fi interpretat, fără dificultate, ca o aluzie la practica rituală evocată[297]. În zona Hacıbektaş, fostă Sulucakaraöyük – fief tradiţional al ordinului – este atestat, pe de altă parte, şi un dans numit *Kartal semâhı*, „dansul vulturului"; or, vulturul sau şoimul figurează, alături de alte câteva păsări, printre cele mai vechi totemuri ale populaţiilor turcice[298].

Dansului extatic îi este atribuit un efect cathartic – subliniat de faptul că spaţiul de cult este „măturat" simbolic, în final, spre a fi curăţat de „răutăţile / păcatele" eliminate de participanţi în timpul ceremonialului. Acest rit lustral însoţeşte, de altfel, finalul oricărei reuniuni, sarcina îndeplinirii lui revenindu-i unei persoane care poartă titlul de *süpürgeci* sau *ferrâş*, „măturător"'; demersul său este, ca de obicei, prefaţat de o rugăciune. Prezentăm, în cele ce urmează, câteva specimene de rugăciuni (*süpürgeci tercemânı* sau *ferrâş tercemânı*) rostite cu acest prilej:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Eu sunt din Grupul celor Salvaţi / Mântuiţi, sunt măturător la adunarea Celor 40. Măturător este Salmân[299], orb să fie Marwân[300]! Se va ivi *al-Mahdî*, Stăpânul timpului[301]! Dumnezeu, pe Dumnezeu! Imnul este al învăţătorului. El, cu fiecare clipă a desăvârşiţilor![302]

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Ochii mei plâng pentru Husayn de la Kerbalâ'! Sufletul ostaşilor lui Yazîd este piatră întunecată. Învăţătorul nostru este starostele măturătorilor, între Cei 40. Pe frumuseţea lui Muhammad...[303]

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! O, Şahule, în numele lui Dumnezeu, primeşte-mi slujirea! În numele lui Dumnezeu, în numele Profetului şi al familiei sale, în numele norodului acestui

lăcaş, în numele luminii lui Husayn de la Kerbalâ'! Nu mă îndepărta de această slujire, o, umilule Şah! Dreaptă şi plină de noroc priveghere din partea desăvârşiților! Facă-se voia lui Dumnezeu! Pe Dumnezeu, aşa să fie![304]

Pentru Husayn de la Kerbalâ', ochii mei înoată în lacrimi de sânge; 100 de mii de blesteme asupra inimii împietrite a lui Yazîd! Învățător, între Cei 40, îmi este Seyyit Farrâş[305]. Pe frumusețea lui Muhammad, desăvârşirea imamului Hasan, a imamului Husayn! Lui 'Alî cel măreț, închinare![306]

Se poate observa, fără îndoială, în aceste formule devoționale – ca şi în altele, de altfel – prelucrarea insistentă, dacă nu chiar obsesivă, a unor motive cu înaltă încărcătură emoțională (precum martiriul lui Husayn, la Kerbalâ'), care traduc şi perpetuează traume ancestrale, niciodată pe deplin vindecate sau uitate.

Sfârşitul dansului ritual este binecuvântat de oficiantul ceremoniei prin formule precum:

În numele lui Dumnezeu! În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! În lăcaşul Plămăditorului[307], dansurile să vă fie primite! Urcarea voastră la cer[308] să fie binecuvântată! Să fie primite rugile pe care le-ați înălțat către Adevăr-Muhammad-'Alî, către mamele cele mai slăvite, Hadîja şi Fâtima[309], către stăpânii noştri – Cei 12 Imami –, către învățătorul nostru – sprijinul iluminaților, polul gnosticilor –, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! Dansurile în care vă prindeți, invocarea numelui lui Dumnezeu şi toate slujirile voastre să fie primite în fața Creatorului! Să vă ierte Dumnezeu toate neajunsurile şi toate păcatele, să nu vă despartă de calea cea dreaptă, să vă păzească de răutatea diavolului, de viclenia celui rău, de răutatea celui fățarnic! Să nu ne însoțească cu cei răi, să nu ne întoarcă la păcatele pe care le-am făptuit, cu ştiință ori fără de ştiință. Să nu ne lipsească de chipul lui 'Alî, de apa lui Husayn[310]! Surorile şi fraților care se prind în acest dans, slujitorul[311] care serveşte, recitatorul[312] care rosteşte *Mi'râçlama*[313] să aibă parte de mijlocire, în schimbul slujirii lor! Limba ne aparține nouă, iar imnul[314] este al lui Hünkâr Hâcı Bektaş Velî! Răsuflarea învățătorului, generozitatea desăvârşitului! El, cu fiecare clipă a adevăraților desăvârşiți![315]

Sau, potrivit altei variante:

> Dumnezeu, Dumnezeu! Binefacerile şi serviciul vostru să fie primite, năzuinţele să vi se împlinească! Îndreptaţi-vă speranţa către Muhammad-'Alî! Să aveţi parte de belşug şi de curăţie de pe urma dansului din care vă întoarceţi! Frumuseţea şi graţia lui Abû-Darr al-Ġifârî, ale sfintei Fâtima să coboare asupra voastră! 'Alî cel Ales să se încingă în dansul Celor 40! El, cu cei adevăraţi![316]

Conferirea gradului de derviş

Atribuirea gradului de derviş consfinţeşte, practic, adeziunea voluntară la o formă regulată de „monahism" (în accepţiunea conferită de islam acestei noţiuni), care presupune o anumită rigoare a ţinutei, a comportamentului şi a practicilor rituale. Acordarea acestei titulaturi şi, implicit, a însemnelor specifice ordinului care-l acceptă în rândurile sale pe postulant nu este nicidecum aleatorie; ea survine după un interval de timp apreciabil de la adeziunea formală la respectiva confrerie şi presupune un proces de deliberare, care urmăreşte excluderea imposturii ori a posibilităţilor de fraudă. Persoana care aspiră la calitatea de derviş i se adresează unui membru cu oarecare prestigiu din ierarhia aşezământului pe care îl frecventează. Acesta întocmeşte un gen de raport, supus aprobării superiorului lăcaşului, care i-l remite, la rândul său, liderului congregaţiei (*dedebaba*) şi care, după obţinerea acordului de principiu al acestuia din urmă, convoacă adunarea şi organizează ceremonia. De remarcat că fiecare conducător de lăcaş dispune de un registru de evidenţă, în care sunt înregistrate persoanele cărora li s-a acordat rangul de derviş, împreună cu datele lor personale[317].

La ceremonia de promovare în rang participau, odinioară, şi membri ai altor lăcaşuri *Bektaşî* din vecinătate. Odată consumat evenimentul, noua calitate a persoanei supuse ritualului era adusă la cunoştinţa confraţilor din alte aşezăminte, prin mesageri sau pe cale scrisă. Adunarea se desfăşura, ca de obicei,

seara, după ce animalul oferit de postulant era jertfit potrivit normelor rituale şi după ce era pregătită masa comună care pecetluia ceremonia. Principalele repere ale acesteia erau identice cu cele ale ceremoniei de iniţiere. Se pătrundea în incinta oratoriului în ordinea ierarhiei spirituale, se proceda la o fumigaţie şi la stropirea *meydân*-ului cu apă de trandafiri – demersuri care defineau riturile lustrale. Urmau, apoi, aprinderea lumânărilor rituale, în ordinea menţionată mai înainte, ritualul rezervat călăuzei (*rehber*) şi prezentarea viitorului derviş în faţa *mürşit*-ului. Aspirantul la calitatea de derviş îngenunchea în faţa acestuia, cu jumătatea superioară a trupului „despuiată", simbolic, de veşminte, ca semn al renunţării la vechea identitate, inclusiv la statutul social consacrat. *Mürşit*-ul îi conferea însemnele specifice ţinutei dervişilor *Bektaşî*, în succesiunea: *tennûre*, *kanberiye*, *kemer*, *teslîm taşı*, *haydariye*, *hırka-i fahr* şi *tâc*[318]. Evlîyâ Çelebi (m. 1681) menţiona, în cuprinsul memoriilor sale de călătorie, că, vizitând celebrul aşezământ *Bektaşî* de la ‘Oṯmânjik (Osmâncık), ridicat de Bâyezît II pe amplasamentul mormântului lui Koyun Baba – unul dintre „califii" lui Hâcı Bektaş –, a fost concomitent iniţiat ca derviş al ordinului, primind cu acest prilej mantia specifică (*hırka*), un covor de rugăciune (*seccâde*), un stindard (‘*alem*), o tobă (*tabl kudumî*), o frânghie (*pâlehenk*), un baston (‘*asâ*) şi boneta (*tâc*) distinctivă a ordinului[319]. Fiecare secvenţă a ritualului era însoţită de rugăciuni consacrate diverselor piese şi accesorii vestimentare, de genul celor prezentate deja mai sus. Ceremonia se încheia prin rugăciunea rostită de *mürşit*; proaspătul derviş era felicitat de confraţi, după care se trecea la cea de-a doua parte a reuniunii, consacrată, în principal, comuniunii alimentare.

În mod similar decurgeau şi ceremoniile de conferire a gradelor superioare prevăzute în ierarhia ordinului: cele de *baba* şi de *halîfe*[320]. Solemnitatea momentului era întotdeauna subliniată de o lungă suită de invocaţii, care îmbinau rituri verbale caracteristice *Bektaşî*-ilor cu formule sau chiar versete întregi din *Coran*.

De la singurătatea opțiunii personale la solidaritatea comunitară: inițierea de tip Alevî

Spațiul de cult al *Alevî*-ilor este, *grosso modo*, identic cu cel al *Bektaşî*-ilor. Printre accesoriile lor rituale figurează, în plus, lumânarea numită *nûr-u dâim*, „lumina eternă", sau *çırâğ-ı 'Alî*, „lumânarea / lumina lui 'Alî", situată în stânga „vetrei" (*ocak*). Adunările acestor grupuri, preponderent rurale sau, în orice caz, profund marcate de mentalitatea rurală, chiar atunci când provin din zone semiurbanizate ori de la periferia marilor orașe, se desfășoară cu predilecție în serile de vineri și luni, fiind cunoscute sub diverse denumiri, în funcție de finalitatea care le este atribuită: *eş meydânı*, lit. „adunarea perechii", sau *nâsip meydânı*, „adunarea părții [ce ți se cuvine]" – ceremonia de recunoaștere formală a apartenenței la comunitate; *muhabbet meydânı*, „adunarea dragostei" – reuniunea rituală obișnuită a *Alevî*-ilor; *düşkün meydânı*, „adunarea pentru cel decăzut" – ceremonie destinată judecării și sancționării celor care transgresează codul moral al comunității; *Kerbelâ' meydânı*, „adunarea pentru / de la Kerbalâ" – ceremonie organizată în luna *muharram*, cu prilejul comemorării evenimentelor din anul 680 care au condus la moartea lui Husayn și la scindarea irevocabilă a comunității islamice.

Grupurile *Alevî* se diferențiază, spuneam, de fraternitățile *Bektaşî* prin accentuarea comportamentului de grup închis. Spre deosebire de membrii ordinelor regulate de dervișI, care mizau, în mod firesc, pe adeziunea individuală, *Alevî*-ii prescriu, fără excepție, inițierea concomitentă a ambilor soți, neadmițându-i în rândurile lor pe celibatari. Este evident, prin urmare, că ceea ce se numește, în acest context, „inițiere" survine doar la maturitate, nefiind altceva decât un gen de „confirmare" sau de reafirmare a fidelității față de o credință pe care adepții o împărtășesc încă de la naștere. Intens preocupate de conservarea propriei identități și de identificarea strategiilor de recuperare prin al căror filtru se raportează la ele sunniții majoritari,

comunitățile *Alevî* sunt autarcice, prudente, deloc dornice să prolifereze prin acceptarea intruşilor şi, în consecință, extrem de refractare la ideea alianțelor matrimoniale sau de altă natură cu rivalii lor consacrați.

Perechea care se supune ritualului de inițiere apelează, în prealabil, la o altă pereche din cadrul comunității, care urmează s-o conducă la superiorul *ocak*-ului şi care îndeplineşte, oarecum, rolul „naşilor". În prezența acesteia, are loc abluțiunea preliminară, după care postulanții sunt îmbrăcați în cămăşi albe, lungi şi ample, numite sugestiv *kurbân kefeni*, „giulgiul de jertfă" (denumirea face, neîndoios, aluzie la ideea „inițierii ca a doua naştere", a „inițierii ca moarte şi reînviere"). Cu *tîğbent*-ul petrecut în jurul mijlocului, desculți şi legați la ochi[321], cei doi soți sunt introduşi de „călăuză" (*rehber*) şi de perechea aleasă spre întovărăşire în sala de ceremonii. Aşa cum remarcam şi în cazul *Bektaşî*-ilor, pragul oratoriului este sacru; prin urmare, călcarea sau atingerea lui este interzisă, iar trecerea peste el este întotdeauna precedată de o prosternare. Odată pătrunşi în *meydân*, „călăuza" rosteşte o scurtă rugăciune:

> Dumnezeu, pe Dumnezeu! Iată, la adunarea întemeietorului meu, Hünkâr Hâcı Bektaş Velî, a venit un suflet, spre a atârna în spânzurătoare, din dragoste față de Muhammad-'Alî! La adunarea sfinților, sufletul său [atârnă] în spânzurătoare, iar ochii îi sunt plini de rugă! Vlăstarul şalelor a ajuns pe Cale; s-a mântuit de griji, a sosit în raiul cel curat. El, cu fiecare adevăr al desăvârşiților în Dumnezeu! Ruină asupra tăgăduitorilor, blestem asupra lui Yazîd![322]

Cei de față susțin rugăciunea prin repetarea ultimei formule, după care superiorul spiritual se adresează perechii care solicită inițierea:

> O, căutătorilor, sunteți doritori de lumină? De-ați vărsat ceva, faceți să se umple la loc, de-ați făcut pe cineva să plângă, faceți-l să râdă, de-ați năruit ceva, faceți îndreptare! Vă aflați la adunarea desăvârşiților, pe calea Adevărului. Cel care vine nu se întoarce, cel care se întoarce nu vede! El, pentru cei adevărați! Blestem asupra tăgăduitorilor![323]

După ce participanții la adunare răspund solicitării liderului (*dede*), exprimându-şi acordul cu privire la acceptarea celor doi în comunitate, perechea inițiată se prosternează în fața superiorului. *Dede* şi, împreună cu el, întreaga comunitate, se ridică în picioare; femeia care va fi inițiată, alături de „naşul" ei şi, respectiv, bărbatul, alături de „naşa" sa, îngenunchează, pe rând, în fața lumânării numite *nûr-u dâim* sau *çırâğ-ı 'Alî*, pentru a li se adresa cuvintele: „Făgăduieşti să te porți cu dreptate față de mâna ta, de limba ta, de şalele tale?". La răspunsul: „Făgăduiesc!", *dede* replică: „Dacă minți, să ți se stingă lumina ochilor şi focul trupului?" Cei implicați în inițiere răspund, pe rând: „Să se stingă!". Apoi, perechea inițiată se prosternează din nou în fața pragului, după care părăseşte oratoriul, pentru a reveni cu berbecul de jertfă. Atât ochii candidaților la inițiere, cât şi ochii animalului sunt, în acest moment, legați. Cei de față rostesc o rugăciune consacrată Celor 12 Imami (*düvâz*), după care animalul, sacralizat, este scos din sală spre a fi sacrificat[324]. Acum intră în scenă persoana învestită cu funcția de *çırâğcı*. Aceasta se apropie de *çırâğ-ı 'Alî*, aprinde lumânarea (*delîl*) pe care o poartă asupra sa şi, cu ajutorul ei, lumânările plasate pe *çırâğ tahtı*; apoi se îndreaptă spre centrul oratoriului (*dâr*) şi rosteşte rugăciunea prescrisă, în împrejurări similare, *Bektaşî*-ilor. „Călăuza" le reconduce pe cele două perechi în fața liderului spiritual, care rosteşte:

> Cei care îți jură ție credință, Îi jură credință lui Dumnezeu. Mâna lui Dumnezeu este deasupra mâinilor lor. Cel care îşi calcă jurământul, sieşi şi-l calcă. El îi va da o mare răsplată celui ce ține ceea ce s-a legat față de Dumnezeu.[325]

Persoanele inițiate revin la locurile lor, *dede* rosteşte o rugăciune de binecuvântare, după care ambele perechi (în formula inversată, menționată mai sus) sunt conduse, pe rând, în fața sa. *Dede* rosteşte „învățătura ordinului" (*tarîkat telkîni*):

> Secta ta este secta imamului Ja'far[326], maestrul tău spiritual este Muhammad, călăuza ta este 'Alî. Nu te îndepărta de ceea ce

cunoşti, nu te întoarce din drumul tău. Cel care se întoarce nu vine, cel care vine nu se întoarce! Întemeietorul tău este Hâcı Bektaş Velî. El, cu cei adevărați![327]

După rostirea acestei formule, proaspeții inițiați sunt preluați de perechea de „naşi", care le dezleagă ochii; *dede* distribuie şerbetul destinat consumului ritual şi se interpretează un imn religios care celebrează momentul. Finalul reuniunii este marcat de purificarea rituală a încăperii.

Comunitățile *Alevî* se remarcă şi printr-o instituție socială specifică, mult mai palidă la *Bektaşî*-i[328], dar similară cu anumite formule de asociere practicate de organizațiile corporatiste (*Ahî*), foarte răspândite în peisajul Asiei Mici până prin secolele XV-XVI: este vorba de *musâhiplik*, „tovărăşie, asociere, prietenie". Această modalitate de asociere le este destinată bărbaților care au atins pragul maturității (30-35 ani) şi presupune acordul obligatoriu al părinților – dacă sunt în viață – şi al soțiilor celor implicați; asocierea a doi celibatari este socotită inadecvată, inacceptabilă, susceptibilă de pervertiri morale şi, prin urmare, interzisă. Pe de altă parte, legământul de *musâhiplik*, rostit în cadrul unei ceremonii speciale[329], nu poate fi încheiat decât o singură dată în viață, indiferent de modul în care evoluează, în timp, relațiile dintre părți; el rămâne valabil chiar în situația decesului unuia dintre parteneri.

În această frăție sui-generis sunt antrenate şi soțiile celor doi *musâhip*. Căsătoria între urmaşii perechilor legate prin *musâhiplik* este prohibită căci, dată fiind natura relației lor, alianța matrimonială la acest nivel este plasată în zona incestului. Cuplurile consacrate ca *musâhip* se susțin reciproc în momentele dificile, împart bucuriile şi necazurile, dar şi bunurile materiale de care dispune fiecare membru al cuplului. În perioada otomană, aceşti *musâhip* par să fi alcătuit – cel puțin, la nivelul anumitor comunități – o elită socială privilegiată. Date fiind particularitățile formelor de asociere în care erau antrenați – cu vădit substrat inițiatic, dar insuficient de

bine cunoscute la ora actuală –, credem că ele îşi aveau originea în fostele „societăţi de bărbaţi” (*Männerbünde*)[330] – frecvente în comunităţile de vânători şi păstori, majoritare printre populaţiile turco-mongole. Ca în atâtea alte cazuri invocate anterior, contactul cu islamul a condus la o reconversie a *pattern*-ului iniţial, care s-a răsfrânt nu atât asupra sensului profund al realităţii reprezentate, cât asupra formei sale de expresie. Nici ea perfect inocentă, cea din urmă sugerează, pe de altă parte, conexiuni cu vechiul motiv al diadei, al „gemenilor”, la care trimite, în mod transparent, şi perechea paradigmatică Muhammad-‘Alî[331].

NOTE

1. Rituri de separare sau preliminare, rituri de limită sau liminale şi rituri de agregare sau postliminale, precum şi rituri verbale, manuale etc., potrivit clasificării operate de A. Van Gennep asupra riturilor de trecere.

2. Durkheim 1994, pp. 551-553.

3. *Apud* Brown 1968, p. 286.

4. *Ibidem*, pp. 251-252, 254, 287.

5. Nu este vorba nicidecum de o ceremonie pur formală, căci ea se poate solda cu sancţiuni dintre cele mai drastice pentru cei care violează morala grupului: pedeapsa cu moartea, pentru cei vinovaţi de „adulter" (*zinâ*) – însemnând, în acest caz, orice relaţie sexuală cu persoane din afara comunităţii sau a confreriei –, excomunicarea temporară sau definitivă (*düşkünlük*), pedepse corporale şi sancţiuni pecuniare etc.

6. Gokalp 1980, pp. 205-206.

7. Abû-l-Maġîṯ al-Husayn b. Mansûr b. Mahamma al-Baidâwî Al-Hallâj (m. 922), mistic persan de expresie arabă, provenit, probabil, dintr-o familie de zoroastrieni. Remarcându-se, după o perioadă de manifestări mai degrabă discrete, prin influenţa crescândă şi numărul din ce în ce mai mare de discipoli, a fost arestat de poliţia ‘abbasidă şi a petrecut opt ani de temniţă la Bagdad. A sfârşit prin a fi torturat şi executat cu cruzime, în anul 922, pe esplanada noii moschei din Bagdad, în faţa unei mari mulţimi, venită să asiste la supliciul celui declarat eretic. Discipolilor săi, urmăriţi şi persecutaţi fără milă, li se atribuie revigorarea poeziei mistice din Iran şi din Turcia. Deşi condamnat de o parte însemnată a teologilor dogmatici, al-Hallâj s-a bucurat de o vie simpatie în mediile populare, care continuă să-l venereze şi astăzi. Operele sale, conservate în parte (*Kitâb at-Tawâsîn*, *Riwâyât*, fragmente de proză şi poeme) degajă o prospeţime aparte, remarcându-se prin rafinamentul gândirii şi al expresiei.

8. Acest detaliu arhitectonic se substituie, în sălile de ceremonie *Alevî* şi *Bektaşî*, *mihrâb*-ului din moschee. La rândul său, *mihrâb*-ul evocă ancestralul cult al „nişei". El se regăseşte şi la evrei, sub forma nişei din templu în care erau plasate sulurile *Torei*.

9. Cel de-al doilea nume al Profetului, care i-a fost atribuit, potrivit tradiţiei, de mama sa.

10. Formulă care desemnează, sub formă voalată, triada aflată la baza doctrinei ordinului.

11. Abû-l-Hasan ‘Alî al-Šâḏilî (m. 1258), întemeietorul ordinului sufit *Šâdiliya* (tr. *Şâzeliye*), care s-a răspândit în secolul al XIV-lea în Maghreb,

ajungând apoi în Egipt, în Siria şi chiar în Arabia. Învăţăturile ordinului insistau nu atât pe viaţa comunitară, cât pe cultivarea vieţii interioare. Adepţii săi nu purtau veşminte specifice şi respingeau practica cerşitului ritual, foarte răspândită în alte ordine.

12. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 16-17.

13. *Ibidem*, p. 23.

14. *Ibidem*, pp. 38-43.

15. *Ibidem*, pp. 44-47.

16. *Ibidem*, pp. 49-53.

17. *Ibidem*, pp. 54-55.

18. Care ar fi tradus ulterior, în limba turcă, „Spusele" (*Makalât*) lui Hâcı Bektaş şi s-ar fi remarcat, ca poet, sub pseudonimul Sa'id sau Sa'id Emre.

19. *Vilayet-Name* 1958, pp. 55-62.

20. *Ibidem*, pp. 69-70.

21. *Ibidem*, pp. 70-71.

22. *Ibidem*, p. 71.

23. *Ibidem*, pp. 71-75.

24. *Ibidem*, p. 76.

25. *Ibidem*, pp. 89-90.

26. Reamintim că dervişii *Kalenderî* obişnuiau să-şi radă părul, barba, mustaţa şi sprâncenele, stârnind adeseori stupoare prin aspectul lor excentric, accentuat de veşmintele şi accesoriile neobişnuite.

27. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 38-43.

28. *Ibidem*, pp. 68-69.

29. Este ceea ce implică, în subsidiar, şi practica arderii unei şuviţe de păr aparţinându-i persoanei care devine ţinta unei sugestii negative, în magia neagră.

30. Van Gennep 1996, pp. 147-148.

31. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 57.

32. Lăcaş sufit de mari dimensiuni, numit şi *dergâh*, cu spaţii ample, destinate activităţilor devoţionale, dar şi cu anexe utilitare, pentru activităţile caritabile (cantine pentru săraci, spitale, ospicii, lazarete etc.). De multe ori, în perimetrul acestor lăcaşuri erau amplasate şi cenotafuri, morminte ori mausolee ale unor personaje importante ori ale unor sfinţi locali, care le sporeau prestigiul şi le transformau în ţinte predilecte ale pelerinajelor pioase.

33. Güzel 1999, p. 93.

34. „Pentru că nu portul bărbilor şi îmbrăcarea în mantii lungi îi face pe oameni filosofi; nici stiharul de pânză şi *creştetul ras al capului* [s.n. – L.M.] nu-i aduc adepţi lui Isis, ci adevăratul isiac este cel în stare să cerceteze, prin mijlocirea cuvântului, simbolismul şi ceremoniile legate de aceste îndatoriri

[după ce a fost în mod legal împuternicit să procedeze astfel] şi să mediteze asupra Adevărului implicat de ele" (Plutarh, *De Iside et Osiride*, *apud* Gaskell 1981, p. 336).

35. *Coranul* XLVIII, 27.

36. Uluçay 1992, p. 38.

37. Fahd 1996, p. 204, n. 66.

38. Sărbătoare a primăverii, care se desfăşoară, de obicei, la începutul lunii mai, fiind legată, poate, de ciclurile pastorale; pentru mulţi analişti, ea este o reminiscenţă a vechilor sărbători consacrate anotimpului cald în Asia Centrală.

39. Aniversarea ascensiunii mistice a Profetului până la Tronul lui Dumnezeu (ar. *al-ʻarš*), care s-ar fi petrecut, potrivit izvoarelor islamice, pe data de 26 *rajab*, lângă Ierusalim**.**

40. Aniversarea naşterii Profetului care, în acord cu tradiţia, s-a produs pe data de 12 *rabîʻ al-awwal.*

41. Noyan 1987, p. 233.

42. Birge 1994, p. 181, n. 1.

43. Această interdicţie figurează şi în alte tradiţii, de provenienţă diferită. Ea funcţiona, de pildă, în privinţa suveranilor şi a moştenitorilor tronului; reminiscenţe ale aceleiaşi idei, cu evidente rădăcini arhaice, pot fi uşor constatate în basme. O interdicţie similară se înregistra şi în diverse comunităţi restrânse, care funcţionau pe principii de castă şi care aspirau la constituirea unei elite spirituale. De pildă, consemnează A. Van Gennep (1996, p. 100), la sectele subba sau la sabeenii din împrejurimile Bagdadului, novicele trebuia să fie un fiu legitim al preotului sau „episcopului" şi să nu aibă defecte fizice; el era supus unui examen special, trecea printr-un „botez" *sui-generis*, studia între 7 şi 19 ani şi abia apoi era „uns".

44. Noyan 1987, p. 65.

45. *Ibidem*, p. 234.

46. Brown 1968, p. 208.

47. Van Gennep 1996, p. 52.

48. Jung 1994, pp. 24-25.

49. „A pătrunde în pântecele monstrului – sau a fi «îngropat» simbolic sau a fi închis în coliba iniţiatică – echivalează cu o regresie în nedefinitul primordial, în Noaptea cosmică. A ieşi din pântece sau din coliba întunecoasă sau din «mormântul» iniţiatic echivalează cu o cosmogonie. Moartea iniţiatului reiterează întoarcerea exemplară în Haos, în aşa fel încât să fie posibilă repetarea cosmogonică, să se pregătească noua naştere. Regresia în Haos se verifică uneori literal: este, de exemplu, cazul maladiilor iniţiatice ale viitorilor şamani, care au fost adesea considerate adevărate nebunii. Se asistă, într-adevăr, la o criză totală, ce conduce uneori la dezintegrarea personalităţii.

Acest «haos psihic» este semnul că omul profan e pe cale de a se «dizolva» şi că o nouă personalitate stă să se nască" (Eliade 1992, p. 182).

50. Este vorba despre poziția cunoscută sub numele de *niyâz* sau *peymânçe* (*pay mâçân*), care denotă respect şi care are o funcție rituală similară cu cea a prosternării (*secde*). Concret, ea presupune ca cel care o adoptă, în fața unui superior spiritual sau a unuia dintre „fetişurile" ordinului, să-şi aşeze degetul mare de la piciorul drept peste degetul mare de la piciorul stâng (poziție numită *ayak mühürleme*, „pecetluire a picioarelor"), să-şi încrucişeze mâinile pe piept, cu degetele răsfirate, şi să-şi încline uşor capul în față. Această formă de manifestare a reverenței nu le era, însă, specifică *Bektaşî*-ilor; ea era practicată – eventual, în variante uşor modificate –, şi de alte ordine sufite. O dovadă în acest sens este „salutul" *Mawlawî* / *Mevlevî*, numit în turcă *niyâz* sau *baş kesme*, lit. „retezare / tăiere a capului".

51. Noyan 1987, pp. 238-239.

52. Îngenunchează, adică, cu mâinile sprijinite pe prag şi sărută, în ordine, extremitatea dreaptă, cea stângă şi mijlocul acestuia.

53. *Yâ, mufâttih al-abwâb!* (tr. *Yâ, müfettih ül-ebvâb!*), „o, deschizător al porților!" – formulă de invocare a lui Dumnezeu; *al-Fattâh*, „Deschizătorul", este unul dintre cele 99 de Nume / Atribute coranice (ar. *al-asmâ' al-husnâ*) ale lui Dumnezeu. Acest teonim coranic, care evocă ideea de început, era, în mod tradițional, inscripționat deasupra uşilor şi a porților, pe paginile de titlu ale cărților, pe primele maculatoare ale băieților etc. De altfel, ideea de poartă asociată cu cea de persoană beneficiară a atributelor sfințeniei este un veritabil loc comun în cultura islamică; califul 'Alî este numit, de pildă, în mediile şiite, „Poarta Cetății Cunoaşterii".

54. *Coranul* XLVIII, 1.

55. Noyan 1987, p. 239; Birge 1994, p. 184.

56. Toate cele 4 sunt Nume / Atribute coranice ale lui Dumnezeu, fiind supranumite „mamele Atributelor [divine]": *al-Awwal*, „Întâiul", *al-Ahir*, „Ultimul", *az-Zâhir*, „Văzutul", *al-Bâtin*, „Nevăzutul".

57. *Aşk olsun!* – formulă greu traductibilă, folosită şi de alte ordine sufite în sens de salut, felicitare, urare. La ea se răspundea prin *aşkın cemâl olsun!*, „să-ți fie dragostea frumoasă!"; dacă cel căruia i se adresa rostea, la rândul său, *cemâlin nûr olsun!*, „să-ți fie frumusețea luminoasă!", i se replica prin *nûrun alâ nûr olsun!*, „să-ți fie lumina mărită!".

58. Noyan 1987, p. 239.

59. Lit. *leblebi*, „năut prăjit".

60. Adică au fost inițiate, au intrat în ordin.

61. Noyan 1987, pp. 239-240.

62. *Coranul* LXI,13.

63. Noyan 1987, p. 241; Birge 1994, p. 185.

64. Orientându-se după manuscrisele consultate, John K. Birge (1994, p. 185) precizează că lumânarea numită *delîl* se aprindea de la *kânûn-ı evliyâ çırâğı*. Această posibilitate, ca şi cea a aprinderii ei de la „lumânarea / lumina din Hurasân" (*Horasân çırâğı*) este menţionată şi de Bedri Noyan (1987, p. 241).

65. Noyan 1987, p. 241; Birge 1994, p. 185.

66. *Hakk* (ar. *al-Haqq*), „Adevărul, Realitatea"; unul dintre Numele coranice ale lui Dumnezeu, preferat în mod deosebit de misticii islamului.

67. În text, *kıble* – direcţia de rugăciune, corespunzând în mod obişnuit direcţiei în care se află oraşul Mecca.

68. Noyan 1987, p. 241; cf. Birge 1994, p. 185, cu o variantă uşor diferită.

69. *Ibidem.*

70. Noyan 1987, p. 242; Birge 1994, p. 186.

71. *Ibidem*.

72. Titlul de *seyyid* (pl. *sâdât*) le era acordat descendenţilor Profetului şi, îndeosebi, urmaşilor nepotului său, Hasan. Pentru descendenţii imamului Husayn se folosea, de preferinţă, termenul *şerîf* (tr. pl. *şürefâ'*) – vezi Devellioğlu 1995, pp. 906, 948, 1005.

73. Noyan 1987, p. 242; Birge 1994, pp. 185-186.

74. Noyan 1987, p. 242.

75. Califul 'Alî.

76. Soţia şi, respectiv, fiica Profetului.

77. Noyan 1987, pp. 242-243; Birge 1994, p. 186.

78. Orice lumânare se stinge prin strivirea mucului între degete, şi nu suflând asupra ei. Acest obicei pare a fi împrumutat din spaţiul persan (mazdeist), unde focului i se atribuia un caracter sacru. La masa din noaptea de *Nôrûz*, de pildă (*sofre-ye haft sin*, „masa celor 7 *sin*"), se aprindea câte o lumânare pentru fiecare membru al familiei; dacă era absolut necesară stingerea ei (în general, lumânările erau lăsate să se stingă de la sine), era cu desăvârşire interzis să se sufle asupra lor – flacăra se stingea prin strivirea mucului lumânării între două frunze verzi (Bageacu 1997).

79. *Zâhir*, „vizibil, manifest, exoteric". A se remarca, în această rugăciune, asocierea clară a lui Muhammad cu luna şi a lui 'Alî, cu soarele, pornind de la ideea că luna nu are lumină proprie şi că, deci, nu este vizibilă fără lumina soarelui ascuns în spatele ei. La fel de evidentă este şi ideea – frecvent evocată în scrieri sufite din toate timpurile – că atunci când porneşti la drum, bâjbâind în întuneric, lumânarea / lumina este o „călăuză" indispensabilă, însă când ajungi la revelaţia luminii divine, ea devine inutilă.

80. Noyan 1987 p. 243.

81. *Al-Ġanî*, „Bogatul" – teonim coranic.

82. Formulă verbală utilizată de dervişii care practicau cerşitul ritual, cu încuviinţarea obligatorie şi cu binecuvântarea propriului maestru spiritual.

83. Noyan 1987, pp. 243-244.

84. *Ibidem*.

85. Personalităţi din galeria de sfinţi ai ordinului; vom reveni asupra lor.

86. Se pronunţă numele liderului spiritual al congregaţiei din acel moment.

87. Noyan 1987, p. 245; Birge 1994, pp. 186-187, care furnizează o formulă uşor diferită.

88. *Lâ ilâha illâ 'Allâh wa-Muhammad rasûluhû*, „nu este alt dumnezeu afară de Dumnezeu şi Muhammad este trimisul său".

89. Noyan 1987, p. 250.

90. *Ibidem*.

91. *Coranul* LXI, 13.

92. Noyan 1987, p. 250; Birge 1994, p. 188, unde această parte a ceremoniei apare într-o formulă simplificată.

93. *Coranul* VII, 22.

94. Noyan 1987, p. 251.

95. *Ibidem*.

96. *Coranul* XXVIII, 88.

97. Uluçay 1992, p. 79.

98. 'Alî ar-Ridâ (pers. 'Alî Rezâ), 'Alî „cel plăcut / agreat" – al optulea imam şiit.

99. Uluçay 1992, p. 79.

100. *Coranul* XXVIII, 88.

101. Noyan 1987, p. 253; Birge 1994, pp. 188-189.

102. *Coranul* LXVI, 6.

103. *Ibidem* II, 135.

104. *Ibidem* III, 102.

105. Noyan 1987, p. 253; Birge 1994, p. 188.

106. *Coranul* XII, 101.

107. Noyan 1987, p. 253; Birge 1994, pp. 188-189.

108. Noyan 1987, p. 254.

109. Uluçay 1992, p. 38.

110. Noyan 1987, p. 254.

111. A se remarca simbolismul mielului şi asocierea lui cu ideea de sacrificiu, de jertfă, dar şi cu speranţa renaşterii la o nouă viaţă, a înnoirii – sugestii comune celor trei „monoteisme avraamice", asimilate, după cum se poate constata, şi de *Bektaşî*-i. Ipostaza de victimă sacrificială a candidatului la iniţiere reiese, pe de altă parte, limpede din plasarea sa în centrul oratoriului

– „stâlpul spânzurătorii lui Mansûr" –, unde se deschid cerurile şi unde comunicarea cu sacrul este îndeobşte privilegiată. (Asocierea tradiţională a graţiei cu ideea de centru, în islam, este confirmată de unele *hadîţ*; a se vedea, de pildă, următorul context, în ciuda aparenţei sale banal-mundane: „Când este adusă hrana, serviţi-vă de pe marginile tipsiei şi lăsaţi mijlocul, căci acolo va coborî binecuvântarea / *baraka* /" – El-Bokhârî 1991, p. 279.) Să nu uităm că, pretutindeni, sacrificiile se produc la baza stâlpului cosmic, în chiar inima încăperii de cult.

112. Noyan 1987, p. 255; Birge 1994, p. 189.

113. *Coranul* XXXIII, 56.

114. Această formulă de pact iniţiatic este, cu siguranţă, de dată foarte veche şi nu se limitează doar la cercurile *Bektaşî*. Aluzii la ea sunt diseminate şi în poemele lui Yûnus Emre (m. 1320-1321), care a fost însuşit de tradiţia ordinului, în virtutea valorilor similare pe care le împărtăşea, deşi nu era, cu siguranţă, membru al acestuia. Yûnus Emre aminteşte în mai multe contexte de „poala învăţătorilor" (*pîrler eteği*), de „poala sfântului" (*er eteği*), de „poala sărăciei spirituale" (*miskînlik eteği*). De altfel, în poemele sale apar şi aluzii sau referiri explicite la „pocăinţa / căinţa" (*tövbe*) care însoţeşte delimitarea de calea ritualistă rigidă a sunnismului şi adeziunea la formula de devoţiune sufită, precum şi la treptele iniţiatice prescrise de *Bektaşî*-i şi de alte confrerii înrudite, sintetizate în formula *dört kapu, kırk makam, yüz altmış menzil*, „4 porţi, 40 de staţii, 160 de popasuri".

115. Aşa cum oricărui nou-născut musulman i se rosteşte, la ureche, chemarea la rugăciune, ca primă formulă iniţiatică.

116. *Al-Jalîl*, „ Maiestuosul" – teonim coranic.

117. *Al-Halîl*, supranumele profetului biblic Abraham / Avraam.

118. Noyan 1987, p. 257; Birge 1994, p. 190.

119. Noyan 1987, p. 258.

120. *Al-'Afuww*, „Îngăduitorul" – teonim coranic.

121. *Al-Ġafûr*, „Preaiertătorul" – teonim coranic.

122. *Ar-Rahmân*, „Milosul" – teonim coranic.

123. Uluçay 1992, p. 104.

124. *Ibidem*.

125. *Ibidem*, p. 54; cf. Birge 1994, pp. 190-191, a cărui variantă este, de fapt, o combinaţie între *tövbe tercemânı* şi *tarîkat telkîni*.

126. Uluçay 1992, p. 55; Brown 1968, pp. 208-209.

127. Güzel 1999, pp. 92-93.

128. "*Axis mundi*, care se vede pe Cer sub forma Căii Lactee, este întruchipată, în casa de cult, într-un stâlp sacru. [...] El joacă un rol capital în ceremonii: conferă casei o structură cosmică" (Eliade 1992, p. 35). Eliade remarcă recurenţa imaginilor simbolice ale centrului în diverse civilizaţii: „O

înlănțuire de concepții religioase și de imagini cosmologice care sunt solidare și se articulează într-un «sistem» ce poate fi numit «sistemul Lumii» societăților tradiționale: a) – un loc sacru constituie o ruptură în omogenitatea spațiului; b) – această ruptură este simbolizată printr-o «deschidere», prin intermediul căreia devine posibilă trecerea dintr-o regiune cosmică în alta (din Cer pe Pământ și viceversa: de pe Pământ în lumea inferioară); c) – comunicarea cu Cerul este exprimată, fără deosebire, printr-un anumit număr de imagini, toate referindu-se la *Axis mundi*: stâlp (cf. *universalis columna*), scară (cf. scara lui Iacob), munte, arbore, liană etc.; d) – în jurul acestei axe cosmice se întinde «Lumea» («lumea noastră»), prin urmare, axa se găsește «în mijloc», în «buricul pământului», ea este Centrul Lumii" (*ibidem*, p. 36; vezi și Eliade 1995b, pp. 288-302). A se vedea, în acest sens, și celelalte elemente caracteristice arhitecturii sacre a *Bektașî*-ilor; lăcașurile ordinului și îndeosebi așezământul-mamă de la Hacıbektaş („templul" prin excelență) se află, în mod evident, în centrul simbolic al lumii.

129. A se vedea, de pildă, cățăratul ritual în copac sau pe un stâlp, ca rit de inițiere șamanică, întâlnit din Asia până în America de Nord, similar cu înălțarea la cer prin mijlocirea unei liane, a unei frânghii, a unei scări (adeseori, în spirală), a curcubeului etc. (Eliade 1997, pp. 120-130).

130. Acesta este frecvent menționat în cuprinsul rugăciunilor și al imnurilor religioase *Bektașî*. Yûnus Emre recurge chiar la o inovație lexicală, folosindu-se de verbul *mansûrlamak*, „a rezerva aceeași soartă cu cea destinată lui Mansûr", „a martiriza", „a «mansûriza»". Iată două exemple în acest sens: „Abandonează-te pe tine însuți, golit de tine să contempli chipul Prietenului / Împărtășind soarta lui Mansûr, până și «Eu sunt Adevărul / Dumnezeu» trebuie să fie diafan" (*Yunus Emre Divânı* 1990, II, p. 145); „Atârnați-mă în spânzurătoare ca pe Mansûr, arată-mi-Te în limpezime, / Acest suflet să mi-l jertfesc, dragostei necredincios să nu-i fiu"(*ibidem*, p. 278).

131. Potrivit unei „spuse" a lui Muhammad: „Binecuvântarea (*baraka*) este cu căpeteniile voastre" (El-Bokhârî 1991, p. 277).

132. Iată ce remarcă, de pildă, A. Van Gennep: „La Cairo, un *ahd* sau un rit de inițiere este, conform lui Lane, aproximativ același pentru diversele confrerii: novicele se așează jos în fața șeicului, cei doi își dau mâna dreaptă, atingându-și degetele mici; mâneca hainei șeicului trebuie să acopere mâinile împreunate, apoi novicele repetă după șeic, de un anumit număr de ori, formulele consacrate. În final, noul inițiat sărută mâna șeicului. Riturile sunt identice cu cele ale contractului de căsătorie, cu deosebirea că, în ultimul caz, mâinile logodnicului și ale reprezentantului logodnicei sunt ascunse sub o batistă, formulele pronunțate sunt juridice, iar logodnicul nu sărută mâinile participanților decât dacă este de condiție socială inferioară" (1996, p. 93). Semnificația ritului, în cazul nostru, este în afara oricărei îndoieli: „A-ți pune

mâinile în mâinile altcuiva înseamnă a-i încredința libertatea ta, a-ți abandona puterea" (Chevalier / Gheerbrant II, 1995, p. 312). Gestul, ca atare, se regăseşte nu numai în spațiul oriental, ci şi în cel occidental, cu atât mai mult cu cât limbajul mâinilor şi al gesturilor, cunoscut de toate civilizațiile, a precedat limbajul articulat: „Omagiul feudal cuprinde şi aşa-zisa *immixtio manum*. Vasalul, de cele mai multe ori în genunchi, cu capul descoperit şi neînarmat, îşi pune mâinile în cele ale suzeranului, care i le strânge. În acest rit al omagiului este aşadar vorba de o radiere de sine din partea vasalului şi de o acceptare din partea seniorului. Obligațiile ce rezultă de aici sunt reciproce." Mai departe, „punerea mâinilor deasupra cuiva (*impositio manum*) înseamnă transferarea unei energii sau a unei puteri" (*ibidem*, p. 313).

133. Să menționăm că *bay'at* şi *ḫutba* constituiau secvențele cele mai importante ale ceremoniei de instalare a suveranilor musulmani.

134. Brown 1968, p. 115.

135. *Coranul* XLVIII, 10.

136. *Ibidem* LIX, 18.

137. *Ibidem* LXVI, 8.

138. *Ibidem* II, 222 (finalul versetului).

139. *Ibidem* XXVIII, 88.

140. Al şaptelea imam şiit. Titlul de *imâm* (lit. „cel care merge / se află înainte", ghidul) este folosit de şiiți pentru desemnarea descendenților masculini ai lui 'Alî – singurii pretendenți legitimi la puterea califală, potrivit viziunii lor. Menționăm că lista imamilor este comună, pentru cele două ramuri mari ale şiiților – imamiții sau duodecimanii şi ismailiții sau septimanii – până la cel de-al cincilea imam după 'Alî. Cel de-al şaselea imam este, pentru ismailiți, un frate mai tânăr al lui Mûsâ-l-Kâzim, Ismâ'îl, iar cel de-al şaptelea, care şi încheie lista, este Muhammad, fratele lui Ismâ'îl. Prin urmare, imamii la care ne referim în continuare sunt cei venerați de şiiții duodecimani.

141. Muhammad at-Taqî, „Cel Pios" / al-Jawâd, „Cel Generos" – al nouălea imam şiit.

142. 'Alî an-Naqî, „Cel Pur" / al-Hâdî, „Călăuza" – al zecelea imam şiit.

143. Supranumit şi an-Naqî, „Cel Pur" / az-Zakî, „Cel Pur" sau „Cel Credincios" – al unsprezecelea imam al şiismului duodeciman.

144. Muhammad al-Mahdî, supranumit şi al-Muntazar, „Cel Aşteptat" – al doisprezecelea imam şiit, în ocultare din anul 874.

145. Noyan 1987, pp. 258-260.

146. *Allahü ekber* (ar. *Allahu akbar*), „Allah este [cel mai] mare".

147. Armăsar (?) fabulos, încălecat de Muhammad în timpul ascensiunii sale celeste.

148. Teonime coranice.

149. *Coranul* XVII, 1.

150. Teonime coranice.

151. *Coranul* III, 1-2.

152. *Ibidem* XXVIII, 88.

153. Birge 1994, pp. 191-192.

154. *Ibidem*, p. 192.

155. Cuvântul *bel* are nu numai sensul de „mijloc, şale", ci şi pe cele de „rinichi", respectiv „lichid seminal, spermă". Expresia *bel bağlamak* (lit. „a lega mijlocul"), vehiculată şi în cursul ceremoniei de iniţiere, înseamnă, în mod obişnuit, „a se baza [pe]", „a avea încredere [în]": „Astfel, centura ajunge să se confunde cu una dintre forţele esenţiale ale individului […] A lua centura unei persoane înseamnă, în loc de a lua persoana, a-i răpi funcţiile pe care le are. A atinge centura este un gest sacru, care te face să participi la aceste funcţii. Trebuie să fi existat o întreagă serie de rituri în cursul cărora era atinsă cu mâna centura unui partener, fără îndoială a unui superior sau a unui egal" (Roux 1975, p. 60).

156. *Coranul* III, 200.

157. Noyan 1987, p. 260; Birge 1994, p. 192.

158. Noyan 1987, p. 261; Uluçay 1992, p. 44; Birge 1994, p. 193.

159. *Coranul* II, 115.

160. *Ibidem* XLVIII, 29 (ultima parte a versetului).

161. Noyan 1987, p. 261.

162. Citat dintr-o celebră „tradiţie" islamică (*hadîṯ*), adeseori invocată de adepţii sufismului.

163. Noyan 1987, p. 262; „topografia" sălii de ceremonii poate fi urmărită, într-o formă succintă şi uşor diferită, şi în Birge 1994, pp. 194-195.

164. Noyan 1987, p. 262; Birge 1994, pp. 194-195.

165. Derviş inclus în panteonul ordinului *Bektaşî*; el este evocat şi sub numele de Kızıl Deli, lit. „nebunul roşu" (denumire codificată a vinului în mediile *Bektaşî*). Se presupune că era originar din zona Hurasânului (aşadar, exponent al categoriei „sfinţilor din Hurasân", pe care o exemplifica şi Hâcı Bektaş) şi că a trăit la sfârşitul secolului al XIV-lea sau începutul secolului al XV-lea, participând activ la luptele pentru cucerirea Rumeliei şi la convertirea populaţiei din zonă (majoritar creştine) la islam. S-a stabilit, finalmente, la Dimotika, punând bazele unui lăcaş sufit (*tekye*) pe malul râului Kızıldeli, de unde şi porecla sa. Îi este consacrată o hagiografie (*vilâyetnâme*), având numeroase elemente comune cu biografiile altor sfinţi *Bektaşî*.

166. Noyan 1987, p. 262; Birge 1994, pp. 194-195.

167. *Ibidem*.

168. Robul eliberat al califului ʻAlî.

169. Noyan 1987, p. 263.

170. Misterios profet coranic, evocat în nenumărate contexte.

171. Noyan 1987, p. 263.

172. *Ibidem*.

173. Personaj al cărui nume este consemnat de cronicile oficiale otomane; el ar fi participat la campaniile de cucerire din zona Rumeliei şi chiar la asaltul final asupra Bursei, în vremea sultanului Orhân Gâzi. În mod foarte probabil, era un derviş de tip *Kalenderî* şi făcea parte din categoria aşa-numiților *Rum Abdâlları*, „dervişi din Rumelia", care şi-au desfăşurat activitatea în Anatolia occidentală, în secolul al XIV-lea. I se atribuie fondarea unei *tekke* la Tekkeköy, în zona Elmalı, unde şi-ar fi petrecut şi o mare parte din viață, alături de discipolii săi.

174. Noyan 1987, p. 263.

175. Evenimentele de la Ġadîr al-Ḫumim sunt interpretate în chip diferit, în funcție de orientarea doctrinară a comentatorilor. Astfel, în vreme ce marea majoritate a exegeților pare înclinată să atribuie elogiilor rostite de Profet la adresa lui ʻAlî mai curând o rezonanță conjuncturală, lipsită de consecințe practice, grupurile şiite insistă asupra semnificației „testamentare" pe care ar fi implicat-o formulele apologetice atribuite lui Muhammad (Guellouz 1996, p. 270).

176. *Coranul* V, 3; această sura, intitulată „Masa", ar fi cuprins cea din urmă revelație muhammedană.

177. Noyan 1987, pp. 263-264.

178. *Ibidem*.

179. *Ibidem*.

180. *Ibidem*.

181. Adică, „sabia lui Dumnezeu".

182. Noyan 1987, p. 264.

183. *Ibidem*.

184. *Ibidem*.

185. Este folosit termenul care desemnează celebra ascensiune celestă (ar. *al-Miʻrâj*) a Profetului, petrecută, potrivit tradiției islamice, la Ierusalim – cel de-al treilea oraş sfânt al musulmanilor. Acest episod, cu puternice sugestii mistice, este intens speculat de tradiția sufită.

186. Noyan 1987, p. 265.

187. *Ibidem*.

188. Halvaua era, de altfel, extrem de populară în cele mai diverse medii şi se prepara, de obicei, din amidon, făină sau griş de grâu ori de orez, lapte, unt, miere sau zahăr, unt, migdale, apă de trandafiri etc., în funcție de sortiment; ingredientele erau fierte împreună, până când pasta dobândea consistența potrivită.

189. Potrivit versetului coranic: „Vor bea dintr-un pocal un amestec de ghimbir, / şi dintr-un izvor numit acolo *Salsabil*" (*Coranul* LXXVI, 17-18).

190. Noyan 1987, p. 266.

191. Conform versetului coranic: „Domnul lor le va da să bea o băutură prea-curată" (LXXVI, 21).

192. Hâcı Bektaş Velî, fondatorul confreriei.

193. Fluviu paradisiac, în mitologia islamică.

194. Noyan 1987, pp. 266-267; Birge 1994, pp. 200-201.

195. A se vedea şi versetul coranic: „Neprihăniţii vor bea dintr-un pocal o licoare cu camfor" (LXXVI, 5).

196. Birge 1994, p. 200.

197. Noyan 1987, p. 267; Birge 1994, p. 196.

198. Ritul este, desigur, pur simbolic – aspect limpede evidenţiat de modul în care se desfăşoară: *ferrâş* parcurge spaţiul care-l separă pe *mürşit* de prag, „curăţând", de păcatele tocmai „lepădate", în ordine, latura dreaptă, latura stângă şi, în fine, centrul spaţiului ritual; în tot acest răstimp, mătura nu atinge pământul, ci se sprijină pe fărăşul plimbat uşor pe podea, căci oficiantului i se interzice să ridice cele două instrumente (să întrerupă, cu alte cuvinte, contactul cu solul), pe parcursul întregii operaţiuni.

199. *Kırklar*, sfinţii invizibili, ascunşi, mijlocitori pentru umanitate.

200. Noyan 1987, p. 268.

201. *Ibidem*.

202. Sau „clipa, momentul" (ceea ce durează „preţ de o răsuflare"), sau „băutura, vinul" – *dem.*

203. Noyan 1987, p. 268.

204. *Tanrı*, teonim turco-mongol.

205. Fiul califului Mu'âwiyya, socotit, de către şiiţi şi grupurile înrudite, ucigaşul lui Husayn la Kerbalâ'; formula de mai sus, cu diverse variante, face parte din blestemul ritual (*teberrâ*) practicat de adepţii *Bektaşî*.

206. Grade şi titluri spirituale în ierarhia ordinului.

207. Qâsim, fiul lui Muhammad şi al Hadîjei, mort la o vârstă fragedă; Abû-l-Qâsim este, prin urmare, unul din patronimele (ar. *kunya*, tr. *künye*) Profetului.

208. „Ahmad cel Ales" – profetul Muhammad.

209. „'Alî cel plăcut / agreabil" – califul (pentru şiiţi, imâmul) 'Alî.

210. Contemporan şi tovarăş al Profetului, personaj iniţiatic prin excelenţă, alături de califul 'Alî. Fiu al unui zoroastrian, potrivit unei versiuni a biografiei sale, şi atras, în tinereţe, de creştinism, Salmân s-a convertit la islam după întâlnirea cu Muhammad, la Medina (Yaṯrib). Devenit prototip al persanilor convertiţi, el este deosebit de venerat în mediile şiite, atât în virtutea apropierii sale de familia Profetului, cât şi datorită situării sale de partea principiului legitimităţii, la moartea lui Muhammad. Moscheea unde se bănuieşte că ar odihni rămăşiţele sale pământeşti, aflată la Madâ'in, în Irak,

este obiectul unui adevărat cult, mai ales printre şiiţi, care o vizitează la revenirea din pelerinajul la Kerbalâ'; pretinse morminte ale sale există, însă, şi în alte părţi ale lumii islamice. Salmân se află la baza majorităţii lanţurilor iniţiatice (*silsila* sau *isnâd*) ale confreriilor sufite, fiind, totodată, invocat în riturile iniţiatice ale asociaţiilor corporative. El ocupă, pe de altă parte, un loc important în speculaţiile gnostice ale şiiţilor extremişti.

211. 'Ammâr b. Yâsir b. 'Amir b. Mâlik, Abû-l-Yaqzân, tovarăş al Profetului, iar după moartea acestuia, partizan al lui 'Alî, care-i acorda o încredere deosebită şi pe care l-a sprijinit în mod constant în disputele cu adversarii săi.

212. Abû-Darr al-Ġifârî (m. 652-653), apropiat al lui Muhammad, numit de obicei Jundab b. Junâda, dar cunoscut şi sub alte nume. Monoteist chiar înainte de întâlnirea cu Profetul, s-a convertit la islam după primele contacte cu el, la Mecca; se pretinde chiar că a fost cel de-al patrulea sau al cincilea membru al noii comunităţi religioase. A trăit, o vreme, la Medina şi apoi în Siria; s-a remarcat prin stilul de viaţă modest, ascetic, prin caracterul pios, dar şi prin setea de cunoaştere. I se atribuie un număr de „tradiţii" (*hadîṯ*).

213. Poate fiul lui al-Aswad b. Ka'b al-Ansî, din tribul Madij, iniţiatorul primei apostazii din Yemen, survenită după ce iranienii din zonă au încheiat un pact cu Profetul, supunându-se, pe această cale, sistemului politic islamic. Al-Aswad avea să conducă revolta împotriva reprezentanţilor lui Muhammad în aceste teritorii, ocupând, pentru scurtă vreme, o parte însemnată din Yemen. A murit în anul 632, cu puţin înaintea lui Muhammad, ucis de 3 dintre partizanii săi.

214. Mâlik b. al-Hâriṯ al-Naha'î al-Aştar, luptător şi agitator politic din vremea califului 'Uṯmân, remarcabil prin calităţile sale războinice, dar la fel de incomod pentru autoritatea califală. Devenit susţinător al lui 'Alî, a căutat adeseori să-şi impună punctul de vedere şi să-i sugereze acestuia o strategie mai ofensivă, deşi fără sorţi de izbândă. Numit, în cele din urmă, guvernator al Mosulului (Irak), al-Aştar a fost otrăvit înainte de a-şi prelua atribuţiile; s-a bănuit, în epocă, dar şi mai târziu, că în spatele acestei acţiuni se afla Mu'âwiyya, adversarul lui 'Alî.

215. Robul eliberat al lui 'Alî.

216. *Horasân Erenleri.*

217. *Abdâlân-ı Rûm.*

218. *Kalenderân-ı Türkistân* – termen utilizat pentru desemnarea dervişilor de tip *Kalenderî.*

219. *'Ârifân-ı hâksâr-ı Hindistân* – termen generic pentru dervişii rătăcitori.

220. Potrivit tradiţiei, maestrul iniţiator al lui Hâcı Bektaş Velî, fondatorul ordinului *Bektaşî.*

221. Abû-Mahfûz b. Fîrûz / Fîrûzân (m. 815-816), celebru ascet şi mistic, exponent al şcolii de la Bagdad, provenit dintr-o familie de posibilă confesiune creştină. Mormântul său de la Bagdad continuă să fie un adevărat loc de pelerinaj pentru întreaga lume islamică. Nu i se cunoaşte nici o operă scrisă, „spusele" sale fiind reproduse de alți autori sufiți. L-a înfluențat în mod deosebit pe Sarî as-Saqatî, iar prin intermediul lui, pe discipolul acestuia – la fel de celebrul al-Junayd.

222. Abû-l-Qâsim b. Muhammad b. al-Junayd al-Ḫazzâz al-Qawârîrî al-Nihâwandî al-Junayd (m. 910), unul dintre cei mai celebri mistici din perioada sufismului timpuriu; originar din Bagdad, era nepotul şi discipolul lui Sarî as-Saqatî. A jucat un rol major în procesul de elaborare şi cristalizare doctrinară a misticii islamice. Nu a lăsat nici o operă, dar învățăturile sale sunt sintetizate în *Kitâb al-Luma'* de Abû-Nasr as-Sarrâj (m. 988), precum şi în corespondența şi în operele altor maeştri, care îl citează adeseori. Este socotit, alături de Hârit al-Muhâsibî, contemporanul său, drept cel mai important exponent ortodox al sufismului „sobru" şi, implicit, adversar al exceselor verbale şi comportamentale.

223. Abû-Bakr Dulaf b. Jahdar aš-Šiblî, (m. 945), mistic sunnit născut la Bagdad, descendent al unei familii originare din Transoxiana. Convertit la sufism către vârsta de 40 de ani, sub influența unui prieten al lui al-Junayd, s-a remarcat prin exuberanța limbajului şi prin excese comportamentale, accentuate după moartea tragică a lui Mansûr al-Hallâj (922) – prieten de care se dezisese, o dată cu dizgrația acestuia. Nu a lăsat nici o operă scrisă, însă spusele sale figurează în colecțiile clasice de „locuțiuni teopatice" (ar. *šath*).

224. Muhyî-d-Dîn Abû-'Abd Allâh Muhammad b. 'Alî b. Muhammad b. Muhammad b. al-'Arabî al-Hâtimî at-Tâ'î, cunoscut ca Ibn 'Arabî (m. 1240), unul dintre cei mai importanți sufi ai tuturor timpurilor. Născut în Andaluzia, a călătorit în întreaga lume islamică, stabilindu-se, pentru o vreme, şi în Asia Mică. Existența sa, calmă şi tihnită, a fost aproape în întregime consacrată studiului, ceea ce explică bogăția şi varietatea operei sale. Învățătura lui Ibn 'Arabî, foarte personală, a fost popularizată, după moartea maestrului, îndeosebi de Sadr ad-Dîn al-Qûnawî şi de aşezământul patronat de acesta la Konya (vechiul Iconium) – devenit un veritabil loc de azil pentru mari savanți ai vremii, refugiați din calea invaziei mongole. Ideile lui Ibn 'Arabî s-au bucurat de o receptare deosebit de favorabilă în Anatolia, grație eforturilor lui al-Qûnawî, devenind chiar obiect de studiu în şcolile teologice (ar. *madrasa*, tr. *medrese*) din Imperiul otoman. În consecință, începând de prin secolul al XIV-lea, doctrina sa monistă, sintetizată în formula *wahdat al-wujûd*, „unitatea existenței", a devenit dogma centrală a sufismului anatolian şi a influențat în mod vizibil literatura aulică otomană.

225. Šihâb ad-Dîn Yahyâ Sohrawardî (m. 1191), fondatorul şcolii filosofice *išrâqî*, „iluminaţioniste", care a influenţaat profund gândirea iraniană. Născut în Persia şi stabilit ulterior la Alep, filosoful a fost întemniţat şi condamnat la moarte pentru erezie şi sedi̦iune, de unde supranumele cu care este invocat adeseori: *aš-šayḫ al-maqtûl*, „maestrul asasinat", sau „Sohrawardî *maqtûl"*, „Sohrawardî cel asasinat". Acestea din urmă sunt menite să-l distingă de alţi reprezentanţi iluştri ai familiei sale.

226. Poetul Iraqî (m. 1287), autorul scrierii *Lama'ât* – parafrază prescurtată, în limba persană, a renumitului tratat *Fusus al-hikam*, „Giuvaierurile înţelepciunii", de Ibn 'Arabî –, prin intermediul căreia ideile teosofului andaluz s-au răspândit până în Iranul oriental.

227. Šams ad-Dîn Muhammad at-Tabrizî (m. 1247), personaj misterios, socotit unul dintre „polii spirituali" (ar. sg. *qutb*) ai epocii sale, adept al extazului şi al împlinirii pe calea experienţei interioare iluminative; potrivit mărturiei contemporanilor, a jucat un rol fundamental în maturizarea mistică a lui Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî, care i-a dedicat o mare parte o operei sale şi care a fost legat de el printr-o afecţiune profundă. Dispariţia sa subită, la Konya, după o primă tentativă de separare de Mawlânâ, pare să se fi datorat animozităţilor şi antipatiei cercului constituit în jurul acestuia înainte de sosirea lui Šams în capitala selgiukidă; trupul său nu a fost găsit niciodată, iar din durerea profundă resimţită de Mawlânâ în aceste circumstanţe s-au născut versuri de o tulburătoare melancolie.

228. Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî (m. 1273), celebru mistic de limbă persană, descendent al unei familii cu vechi tradiţii intelectuale, stabilite la Konya (Asia Mică), şi inspiratorul ordinului sufit *Mawlawî* – ordinul „dervişilor rotitori". Opera sa cuprinde, printre altele, un vast *Maṯnawî*, devenit canonul confreriei al cărei întemeietor este socotit, şi un *dîwân* închinat lui Šams ad-Dîn at-Tabrizî, după tragica dispariţie a acestuia. Personalitatea şi ideile lui Mawlânâ au exercitat o largă influenţă nu numai în teritoriile persanofone, ci şi în Turcia şi în India musulmană, iar mausoleul său de la Konya a fost un centru de pelerinaj constant pentru spirituali de cele mai diverse orientări.

229. Celebru poet anatolian din secolele XIII-XIV (mort, probabil, în 1320-1321), autor al unui *dîwân* şi al unui tratat de sufism sub formă de versuri şi proză, intitulat *Risâletü'n-Nüshiyye*, „Cartea povețelor". Apartenenţa sa la mediile *Kalenderî-Haydarî*, din care s-a ivit şi mişcarea *Bektaşî*, este incertă, însă operele amintite se remarcă prin imagistica apropiată de cea specifică ordinului cristalizat ulterior; aluzia la celibatul poetului este specifică ramurii congregaţionale regulate a mişcării.

230. Ibrâhîm b. Adham b. Mansûr b. Yazîd b. Jâbir (Abû-Ishâq) at-Tamîmî al-'Ijlî (~730-777?/783?), faimos ascet din perioada timpurie a

islamului, originar din Balh; după convertirea la sufism, a trăit în Siria, ducând un trai auster şi câştigându-şi singur existenţa. Din hagiografiile care-i sunt consacrate şi care sunt în mod evident influenţate de istoria vieţii lui Buddha, se poate deduce că era o persoană sobră, care punea mai degrabă accentul pe reperele practice ale căii decât pe aspectele speculative; postula renunţarea la lume şi automortificarea, dar nu era un împătimit al extazului. El pare să se fi menţinut, la fel ca şi alţi asceţi ai epocii, în limitele legalismului coranic.

231. Sayyid Jalâl Qutb ad-Dîn Haydar, precursor al lui Ahmet Yesevî şi descendent al Celor 12 imami, potrivit tradiţiei mişcării *Bektaşî*; Fuad Köprülü (1991, p. 53) precizează că într-o genealogie (*silsile*) a ordinului *Bektaşî* aflată în colecţia sa personală, acesta era plasat între imamul ar-Ridâ şi Memşad Dînûrî, căruia îi succedau Ahmet Yesevî şi Hâcı Bektaş Velî.

232. Balım Sultân (m. 1516-1517) a devenit *pontifex maximus* al *Bektaşî*-ilor în 1501, lui datorându-i-se organizarea congregaţională propriu-zisă şi întemeierea ramurii dervişilor celibatari (*mücerret*). A avut un rol determinant în elaborarea codului ritual (*erkânnâme*) şi în procesul de cristalizare a doctrinei confreriei, însă este adeseori acuzat de ramura rurală a *Bektaşî*-ilor (*Alevî*) de pactizare vinovată cu statul otoman şi de subminarea potenţialului subversiv iniţial al mişcării.

233. Unul dintre cei 4 (sau 5) succesori spirituali (*halîfe*) ai fondatorului confreriei, Hâcı Bektaş Velî, frecvent amintit în cuprinsul hagiografiei sale. Pare să fi fost discipolul preferat al lui Bektaş, de unde şi postura sa de confident şi slujitor personal al sfântului, consfinţită prin titlul de *ibrikdâr* (lit. „cel care toarnă cu ibricul", „ibricar"). Potrivit informaţiilor cuprinse în *vita* lui Bektaş, a fost numit *halîfe* în zona Menteşe (zonă tradiţional turcmenă, din sud-vestul Asiei Mici, unde a funcţionat şi un principat independent, după prăbuşirea dinastiei seldjukide); i se atribuie diverse miracole, asemănătoare tipologic cu cele puse pe seama fondatorului confreriei ori a persoanelor din anturajul său.

234. Succesor spiritual (*halîfe*) al lui Bektaş, menţionat şi în *vilâyet-nâme*-ul său ca unul dintre cei mai iubiţi discipoli ai sfântului din Hurasân. A fost trimis în misiune apostolică la Altuntaş, murind la Tökelcik, unde ar fi fost şi înhumat; o altă tradiţie susţine că este înmormântat la Balıkesir. Călcându-i pe urme, fiul său, Asıldoğan, a ajuns, ulterior, până în zona strâmtorii Gallipoli. A înfăptuit, se spune, numeroase miracole.

235. Sfânt *Bektaşî* din perioada timpurie, puţin cunoscut din sursele istorice. Potrivit tradiţiei ordinului, era nepotul lui Hasan Ata, unchiul dinspre tată al lui Hâcı Bektaş Velî şi maestrul iniţiator (*şeyh*) al lui Kaygusuz Abdâl; aceeaşi tradiţie susţine că a fost discipolul „maestrului din Turkestan", Ahmet

Yesevî. Mormântul său se află la Elmalı, unde exista, odinioară, un lăcaş important, care-i purta numele.

236. Poet anatolian (secolul al XV-lea), adept grupării de dervişi heterodocşi amintiți în cronici sub numele de „dervişii din Rûm" (*Abdâlân-ı Rûm*) şi revendicați de confreria *Bektaşî* după structurarea sa; este autorul unui *dîwân* şi al mai multor tratate de sufism, în proză sau în proză şi versuri (de pildă, *Bûdalânâme*, „Cartea dervişului pribeag"). Poemele sale surprind prin caracterul discontinuu, prin ineditul motivelor şi al expresiei lingvistice. Era un pasionat consumator de opium, de unde şi folosirea vocabulei *kaygusuz*, lit. „fără griji", pentru desemnarea acestui halucinogen în cercurile *Bektaşî*. Alte surse susțin că acelaşi cuvânt era utilizat cu sensul de „pilaf", lui Kaygusuz Abdâl fiindu-i atribuită aducerea acestui fel de mâncare din Egipt, unde se stabilise o vreme, fondând un aşezământ de dervişi la Cairo.

237. Sfânt din perioada de structurare a ordinului, mai rar evocat în hagiografii.

238. Supranume atribuit lui Ibrâhîm-i Sânî (m. 1478), recunoscut drept *kutup* (ar. *qutb*), „pol", de către *abdâl*-ii lui ‘Oṯmân Baba; un lăcaş de cult care-i poartă numele se află lângă Varna (Bulgaria). Potrivit tradiției ordinului, el a fost cel care a introdus rachiul de anason (*rakı*) în mediile *Bektaşî*, de unde şi denumirea de *akyazılı* atribuită de *Bektaşî*-i acestei băuturi.

239. Sfânt *Bektaşî* (secolele XIII-XIV), extrem de popular în Anatolia, care ar fi participat la cucerirea Manisei şi a Afyonkarahisarului. Originar din Ḥurasân, venise în Anatolia ca *alperen*, „derviş războinic", alături de alți „sfinți ḥurasânieni" (*Horasân Erenleri*), şi intrase în cercul lui Hâcı Bektaş. Potrivit tradiției hagiografice a ordinului, şi-a petrecut ultimii ani în Rumelia, fiind vestit pentru calitățile sale de taumaturg.

240. Cunoscut îndeosebi ca Şeyh Bedreddîn (Šayḫ Badr ad-Dîn Mahmûd), eminența cenuşie şi conducătorul celebrei răscoale din 1415-1416, care urmărea o reformă de adâncime a sistemului social şi religios din Imperiul otoman. Teolog şi cărturar, dar deținând, o vreme, şi demnitatea de judecător militar, Bedreddîn a conceput o doctrină care urmărea, cel puțin aparent, reconcilierea turcilor cu creştinii de diverse etnii din Imperiu, prin promovarea principiului egalității sociale şi confesionale. A avut numeroşi adepți (inclusiv în Dobrogea, aflată atunci sub jurisdicție otomană), s-a refugiat, o vreme, în Țara Românească dar, în cele din urmă, a fost declarat eretic, prins şi executat.

241. ‘Alî Turâbî Baba a fost, la începutul secolului al XX-lea, *pôstnişîn*-ul aşezământului *Bektaşî* de pe muntele Tomor (Albania) şi s-a remarcat ca autor al unei prețioase istorii a ordinului (1929). Un alt Turâbî Baba (m. 1868) a ocupat demnitatea de *pôstnişîn* al aşezământului central al ordinului (*pîr evi*) de la Hacıbektaş, numărându-se, totodată, printre cei mai populari poeți *Bektaşî* din perioada târzie.

242. Superior al ordinului, în perioada modernă.

243. Superior al vestitului lăcaş istanbulez din Merdivenköy, mort în 1907. S-a distins prin eforturile de a readuce aşezământul la strălucirea de altădată; este, totodată, autorul unui *dîwân* de poezie.

244. O vreme, reprezentant al superiorului *Bektaşî* la Tirana, ales ulterior *dedebaba* al ordinului; a murit în 1960.

245. *Dedebaba* contemporan al *Bektaşî*-ilor din Turcia, de profesie medic, ales în 1960; a decedat de curând.

246. *Coranul* II, 31.

247. *Ibidem* XVII, 70.

248. *Ibidem* III, 97.

249. Grade iniţiatice, în ierarhia *Bektaşî*.

250. Asemenea califului (imamului) ‘Alî, supranumit Haydar, „leul”.

251. Corpul de armată al ienicerilor.

252. Profetul Muhammad.

253. Noyan 1987, pp. 268-273.

254. Asemenea celor reproduse de Bedri Noyan (1987, pp. 274-275) şi de John K. Birge (1994, pp. 197-198), după manuscrise de proveniență *Bektaşî* din propriile colecţii.

255. Adesea, vin, *rakı* – băutură alcoolică pe bază de anason – sau şerbet – băutură dulce, foarte consistentă.

256. Esin 1985, p. 10.

257. Roux 1980, pp. 56-58.

258. Cu privire la conținutul acestor mese, v. Algar 1992, p. 300; Birge 1994, pp. 198-199.

259. Noyan 1987, p. 79.

260. Noyan 1987, pp. 81-82; cf. Birge 1994, p. 167 şi Uluçay 1992, p. 33.

261. Profetul Abraham / Avraam.

262. Noyan 1987, p. 82; cf. Birge 1994, pp. 167-168 şi Uluçay 1992, p. 33.

263. Ca şi alte lucrări cu conținut similar, acest manuscris cuprinde, printre alte norme comportamentale, indicaţii cu privire la convenienţele care trebuie respectate în cursul meselor şi asupra ritualului care însoţeşte îngurgitarea apei, precum şi referiri la calităţile nutritive ale unor alimente.

264. Cunbur 1990, pp. 23-39.

265. Türkmen 1990, pp. 390-391.

266. În biografia legendarului suveran karakhanid Satuq Buġra Hân (inserată în „Istoria *Uwaysî*-ilor” de Ahmad din Uzġan) se precizează, la un moment dat, că, devenit musulman şi confruntându-se cu adversarii acestei

credințe, în fruntea cărora se afla unchiul și, totodată, tatăl său vitreg, Hârûn Buġra Hân, eroul este incapabil să-și ucidă părintele adoptiv – între altele, pentru că „mâncase din sarea sa" (Baldick 1993, p. 78). În cuprinsul aceleiași legende, Satuq – aflat la vânătoare –, se roagă lui Dumnezeu să-i dăruiască sare, spre a conferi savoare vânatului pe care-l pregătește, iar sarea coboară „din lumea invizibilului" (*ibidem*, p. 79).

267. *Vilayet-Name* 1995, pp. 89-90.

268. Pâinea și sarea le sunt adeseori oferite participanților la ceremoniile și riturile de trecere, ca și oaspeților, în chip de bun sosit (rit de agregare). C. Brelet-Rueff (1991, pp. 119-123), care numește sarea „cuvântul lui Dumnezeu", atrage atenția asupra unor particularități care relevă rolul biologic vital al sării: lichidul amniotic, care protejează embrionul uman, este sărat, la fel ca și marea din care s-a ivit viața planetară; apa de mare medicinală injectabilă, cunoscută sub numele de „plasma lui Quinton", a salvat, pe de altă parte, viața a numeroase persoane (în special nou-născuți), afectate de atrofie sau de stări severe de decompensare. Cercetările științifice au pus în lumină rolul stimulativ și regenerator al sării marine, bogată în magneziu, iod, bromură și numeroase oligoelemente; nu mai puțin importante sunt proprietățile antiseptice și cicatrizante ale acesteia. Sensul de element de agregare atribuit sării în cuprinsul unor rituri evocă și ipostaza alchimică a sării, ca principiu conector, unitiv, situat între sulf – principiu activ, masculin, reprezentând forma și proprietățile active, precum combustibilitatea, corozivitatea etc. – și mercur – principiu pasiv, feminin, reprezentând materia și proprietățile pasive, precum volatilitatea, fuzibilitatea, maleabilitatea etc. (*ibidem*, p. 110). Apelul la simbolismul alchimic nu-i este, de fapt, nici el străin sufismului. De pildă, în *Jannât al-Wisâl*, „Cărțile Uniunii" – operă atribuită maestrului sufit iranian Nûr ʻAlî-Šâh (1748-1798), căruia i se datorează revitalizarea tradiției amintite în Iranul secolului al XVIII-lea –, se stabilește o corespondență între demersurile menite să conducă la obținerea aurului pur și subtilitatea transformărilor cu finalitate purificatoare determinate de Omul Perfect asupra propriului discipol (Miras 1973, p. 43).

269. Van Gennep 1996, p. 90.

270. Numărul animalelor sacrificate sporește progresiv, putând ajunge, potrivit resurselor materiale și dorinței celui implicat, la 40.

271. *Coranul* VI, 79.

272. *Al-Jalîl* – teonim coranic.

273. Profetul Abraham / Avraam.

274. Fiul lui Abraham / Avraam și al roabei Hagar, socotit strămoșul arabilor și, implicit, al musulmanilor, pe care tatăl său fusese pe punctul de a-l sacrifica, spre a-și dovedi fidelitatea și atașamentul față de Dumnezeu.

275. *Coranul* XXXVII, 107.

276. Noyan 1987, p. 331; Uluçay 1992, p. 76.

277. Noyan 1987, pp. 331-333.

278. *Ibidem*.

279. Uluçay 1992, p. 37.

280. De unde se poate deduce că există rugăciuni polifuncționale, așa cum se constată și în context devoțional sunnit (a se vedea, de pildă, cazul celebrei sure coranice *al-Fâtiha*, „Deschizătoarea").

281. Califul (imamul) 'Alî, „leul lui Dumnezeu".

282. Uluçay 1992, p. 36; Noyan 1987, p. 293; Birge 1994, p. 168.

283. Atestat în toate culturile (ca dans cosmic, dans de dragoste, dans aducător de ploaie, dans de doliu; a se vedea și dansul lui David în fața Chivotului Legii), dansul este receptat ca o modalitate eficientă, cathartică de desprindere de contingent, dincolo de rolul care i se atribuie în diverse contexte. Pe de altă parte, muzicii i se recunoșteau, încă din vechime, calități terapeutice; asociată cu medicația convențională și atent dozată, ea are efecte benefice și în afecțiunile psihice.

284. Variante ale vocabulei arabe *samâ'*, prin care este desemnat concertul spiritual în diversele ramuri ale misticii islamice.

285. Unul dintre primii susținători ai utilității ședințelor de *samâ'* a fost Dû-n-Nûn al-Misrî, care se referea, în cuprinsul scrierilor sale, la deliciile oferite de concertul spiritual în Paradis (Massignon 1968, pp. 209-210). În sens pozitiv se pronunța și Abû-Bakr Kalâbâdî (m. 995), în tratatul său timpuriu de sufism (*Kitâb at-Ta'arruf li-Madab Ahl at-Tasawwuf*)

286. Feldman 1992, pp. 188-190.

287. În acest spirit, un șaman din Altai, care întreprindea o călătorie în lumea subterană afirma, între altele: „*Prin puterea cântecului* [s.n. – L.M.] traversăm acest deșert…" (Vitebsky 1995, p. 78; cf. Eliade 1997, p. 194).

288. O relatare succintă a acestor tradiții poate fi urmărită în Erseven 1990, pp. 39-44.

289. „Tema acestui dans, ca și a lui *dikr*, în general, și, în cele din urmă, a oricărei arte sacre, este revenirea accidentelor la Substanță: aceasta înseamnă că arta, în general, și dansul, în particular, exprimă Substanța devenită accident; și tocmai aceasta este sursa din care provin frumusețea, profunzimea și forța accidentelor-simboluri" (Schuon 1980, p. 46).

290. Denumire generică pentru instrumentele cu coarde utilizate de populațiile turcice încă din perioada petrecută în Asia Centrală; pentru acompaniamentul dansurilor mistice se utilizează varianta numită *bağlama*.

291. Mircea Eliade evidențiază rolul tobei în ascensiunile extatice ale șamanilor, funcția acestui instrument fiind legată de „*magia muzicală* și nu de *magia zgomotului* menit să alunge demonii": „Deoarece cutia tobei este făcută

chiar dintr-o bucată de lemn din Arborele Cosmic, şamanul, atunci când bate toba, este proiectat în chip magic lângă Arbore, adică este proiectat în «Centrul Lumii» şi se poate înălţa la cer în aceeaşi clipă. Din acest punct de vedere, toba poate fi asimilată copacului şamanic cu trepte, pe care şamanul se cațără în mod simbolic. Urcându-se în mesteacăn sau bătând toba, şamanul se apropie de Arborele Lumii, în care apoi se cațără cu adevărat" (Eliade 1997, pp. 166-167). Uneori, toba este înlocuită cu un arc, aşa cum se constată la tătarii lebed şi la unele populaţii altaice; el funcţionează, în acest caz, ca instrument muzical cu o singură coardă. Şamanii kirghizi (*bakça*) nu mai foloseau toba în şedinţa preliminară de pregătire a transei extatice, ci un instrument cu coarde, numit *kobuz* / *kopuz*; în acest caz, transa se instala în urma dansului pe melodia acestui *kopuz*. Dansul sugera ascensiunea extatică a şamanului la cer (*ibidem*, pp. 171-172). *Saz*-ul, cu variantele sale, atât de frecvent pomenit în epopeile turcice – de pildă, în *Dede Korkut Kitabı*, „Cartea străbunului Korkut" – pare să fi fost creditat cu o funcţie similară.

292. Cuvintele *gönül* sau *cân*, „suflet", se referă, o reamintim, îndeosebi la discipolii (*mürît*) aflaţi în curs de iniţiere; ele pot să-i desemneze, însă, la fel de bine, pe dervişi şi, deci, se pot referi la persoanele iniţiate, în general.

293. Fenton 1996, pp. 162-163.

294. Jung 1994, pp. 49, 100.

295. Zborul magic pe tărâmul spiritelor, în şamanism.

296. Metamorfozarea în cocori şi zborul la mari distanţe apar şi în cuprinsul unei legende ai cărei protagonişti sunt Ahmet Yesevî şi „sfinţii / desăvârşiţii din Hurasân" (*Horasân Erenleri*), care ne interesează în mod direct. Pe de altă parte, printre relatările fabulos-romantice privitoare la sosirea lui Hâcı Bektaş Velî în Anatolia figurează şi o variantă în care acesta, având înfăţişarea unui porumbel, este întâmpinat de unul dintre sfinţii anatolieni – nevoit să se transforme în vultur pentru a-i putea lua urma (Noyan 1987, p. 28).

297. A se vedea, de pildă, următorul context: „Unde sunt, oare, desăvârşiţii? Abia sosiţi, au şi plecat, li s-a strămutat patria; / Luându-şi zborul (*pervâz urup*), s-au înălţat la Dumnezeu; nu gâşte sunt, ci păsări ale Paradisului" (*Yunus Emre Divânı* 1989, p. 91). Iată un fragment de poem care conţine o subtilă analogie între dervişii angajaţi în dansul ritual şi păsări: „Dervişii sunt păsări zburătoare, la ţărmul mării iernează; / Cât de fericiţi purced! Dervişii au sosit acasă! / Chipurile dervişilor sunt scăldate-n sudoare, cine-i vede se sminteşte, / Mai măreţi decât ascunsul Tron ceresc, dervişii au sosit acasă!" (*ibidem*, p. 52).

298. Păsările sunt prezenţe constante în miturile cosmogonice ale diverselor populaţii turcice (de pildă, lebăda albă, la tătarii lebed, gâştele negre, la tătarii din Altai – v. Eliade 1980, pp. 108-109). Acelaşi motiv apare

şi în cuprinsul unor episoade din *Dede Korkut Kitabı*, „Cartea străbunului Korkut". În povestirea intitulată *Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Çıkarması Hikâyesi*, „Istoria prizonieratului şi a eliberării lui Salur Kazan de către fiul său, Uruz", eroul refuză să le aducă elogii „păgânilor" care-l învinseseră pe câmpul de luptă, relevând, în schimb, cu mîndrie, noblețea neamului din care se trage – prilej de evocare a câtorva animale totemice: „N-am să mă lepăd de stirpea mea, de rădăcinile mele, / Pe voi n-am să vă slăvesc; / Eu mă trag din tigrul stâncii albe, / Ca să aţin, pe câmpie, calea căprioarei voastre, / Eu mă trag din leul trestiei albe, / Ca să aţin calea gâştelor voastre pestriţe, / Eu mă trag din urmaşul lupului, / Ca să vă hăituiesc cele 10 mii de oi cu lâna albă, / Eu mă trag din *pasărea cea albă* [s.n. – L.M.], / Ca să zburătăcesc raţele voastre roşii, gâştele negre..." (*Dede Korkut Kitabı* 1962, pp. 212-213). Acelaşi Salur Kazan este supranumit, la un moment dat, *tüylü kuşun yavrusu*, „puiul păsării cu pene". În povestirea *Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi*, „Istoria lui Boğaç Han, fiul lui Dirse Han", din cuprinsul epopeii semnalate, Dede Korkut – chemat să-i pună un nume eroului, după parcurgerea unei probe iniţiatice care marchează, în mod obişnuit, trecerea de la o clasă de vârstă la alta – îl elogiază pe tânăr cu următoarele cuvinte: „Dă-i să îmbrace, acestui flăcău, veşmânt (*cübbe*) cu pasăre pe umăr, căci este destoinic" (*ibidem*, p. 14). Obiceiul de a purta veşminte cu emblema totemului se menţine şi astăzi la unele populaţii turcice, reprezentând o formă de recunoaştere, de confirmare a apartenenţei la clan.

299. Salmân al-Fârsî.

300. Marwân b. al-Hakam sau Marwân I, calif din dinastia omayyadă (684-685); numele „Mervân" şi „Yazîd" sunt utilizate, de obicei, de turcii alizi pentru desemnarea adversarilor mişcării.

301. Tr. s*âhib-i zamân* – supranume conferit de cercurile imamite (duodecimane) celui de-al doisprezecelea imam, ocultat, a cărui sosire, în calitate de *al-Mahdî* (lit. „cel călăuzit"), va marca, potrivit aceleiaşi exegeze, sfârşitul timpului. În perioada otomană, acest termen a ajuns să-l desemneze pe sultan, fiind transferat, prin urmare, din planul imaginarului religios în cel al actualităţii politice imediate. Edificator este, în acest sens, următorul pasaj dintr-un poem de Pîr Sultân Abdâl: „Sunt Pîr Sultân Abdâl, care grăieşte: «O, Dede Dehmân [şahul safavid Tahmâsb I – n. n., L. M.], / Întoarce-te şi vino degrabă: / Acel Stăpân al Timpului, din oraşul Stanbul, / Laolaltă cu tronul şi coroana trebuie să se clatine»" (1974, p. 138).

302. Uluçay 1992, p. 70.

303. *Ibidem*.

304. *Ibidem*.

305. Imamul ‘Alî.

306. Uluçay 1992, p. 71.

307. *Al-Barî'*, „Plămăditorul" – teonim coranic.

308. *Al-Mi'râj*, ascensiunea nocturnă a Profetului la cer; dansul ritual este asimilat, aşadar, unei forme de ascensiune.

309. Prima soție și, respectiv, fiica Profetului.

310. Cel mort în pustiul de la Kerbalâ', alături de familia sa, şi lipsit, în momentele tragice ale agoniei, de apă.

311. *Pervâne*, lit. „fluture de noapte, molie [care se roteşte în jurul lumânării]" – persoană care îndeplineşte serviciile cele mai umile într-un lăcaş.

312. *Zâkir*, „cel care spune / narează / recită din memorie" şi, îndeosebi, „care recită Numele şi Atributele Divine", „care realizează *zikr* (ar. *dikr*)"; în *Bektaşîlik*, acest cuvânt îi desemnează pe interpreții imnurilor religioase (*nefes*).

313. Poem care are drept subiect diversele episoade ale ascensiunii nocturne a Profetului.

314. *Nefes* (lit. „respirație, suflu") – vocabulă utilizată de *Bektaşî*-i pentru desemnarea propriilor imnuri religioase; ea sugerează dimensiunea sacră a demersului ritual, de vreme ce „lumea a fost creată din răsuflarea Milostivului", după cum se afirmă în unele formule devoționale.

315. Uluçay 1992, p. 91.

316. *Ibidem*.

317. Data şi locul desfăşurării ceremoniei, numele şi prenumele, cognomenul, numele tatălui, data şi locul naşterii, ocupația, numele autorului recomandării şi cel al *rehber*-ului ales de postulant (Noyan 1987, pp. 275-276).

318. A se vedea descrierea acestora în secțiunea consacrată ținutei vestimentare a dervişilor.

319. *Apud* Trimingham 1971, p. 188.

320. Ritualul promovării la rangul de *halîfe*, ca şi însemnele specifice acestui rang respectă, de fapt, coordonate bine definite în societatea otomană, recognoscibile şi la alte nivele. Iată un exemplu clasic: „În Imperiul otoman, grupurile cu *status* erau organizate şi legitimizate exclusiv prin grația sultanului. O astfel de grație se manifesta în cadrul unui ritual complex ce cuprindea acordarea unui *berât* (diplomă) imperial, splendid decorat. Nici exercitarea puterii, nici rangul, nici actul de titlu nu erau legitimate fără posesia unui *berât* care, cu sigiliul conducătorului, dovedea grația acestuia. Retragerea de către sultan a *berât*-ului sau moartea sa anulau toate categoriile de drepturi şi poziția în societate. Ritualul era deseori însoțit de acordarea simbolurilor imperiale, un steag, un veşmânt de onoare (*hil'at*), confecționat în palatul conducătorului de către croitori imperiali, şi un cal bogat împodobit; destinatarul accepta grația imperială printr-un dar (*pîşkeş*) simbolizând loialitatea" (Inalcik 1996, p. 132).

321. Aluzie probabilă la momentul naşterii. În *Vilâyetnâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî*, Mollâ Sa'deddîn este înştiinţat de Saru Ismâ'îl că Bektaş nu-l acceptă în preajma sa decât cu înfăţişare şi suflet de flăcău. La auzul acestor cuvinte, învăţatul îşi scoate veşmintele şi se încinge cu o bucată de pânză, apoi îşi continuă drumul, cu picioarele goale şi capul descoperit, „aşa cum vine omul pe lume" (1958, p. 57).

322. Noyan 1987, p. 291.

323. *Ibidem*.

324. Reamintim, fără a i se vărsa sângele. În şamanism, şamanul învins de „puterea lumească" este, de pildă, sugrumat sau i se zdrobeşte coloana vertebrală. Vărsarea de sânge este evitată, în ideea că în sânge sălăşluieşte sufletul; prin urmare, procedeul este perceput ca primejdios, la fel ca tot ceea ce are legătură cu acest fluid misterios (Roux 1996, p. 226). Originile prohibiţiei în islam nu sunt tocmai limpezi; nu putem să nu remarcăm, totuşi, frapante analogii cu diverse contexte normative din *Vechiul Testament*; interdicţia de a bea şi vărsa sânge se regăseşte, de pildă, în *Leviticul* 17.13-14: „Oricine dintre fiii lui Israel şi dintre străinii ce locuiesc la voi va vâna fiară sau pasăre care se mănâncă, acela să scurgă sângele ei şi să-l acopere cu pământ, căci viaţa oricărui trup este în sângele lui. / De aceea am zis fiilor lui Israel: Să nu mâncaţi sângele nici unui trup, pentru că viaţa oricărui trup este în sângele lui: tot cel ce-l va mânca se va stârpi" (*Biblia*, Bucureşti, 1975). Sângele figurează printre „alimentele" prohibite şi în *Coran*: „Iată ceea ce vă este oprit: mortăciunea, sângele, carnea de porc, dobitocul jertfit altuia decât lui Dumnezeu, dobitocul înăbuşit, cel mort de lovitură, de căzătură ori de împunsătură, ori cel sfâşiat de fiară, în afară de cel pe care aţi mai avut vreme să-l tăiaţi, precum şi cel care a fost jertfit idolilor" (*Coranul* V, 3); „El v-a oprit pe voi doar de la mortăciune, sânge, carne de porc şi ceea ce a fost înjunghiat în numele altuia decât Dumnezeu. Nici un păcat nu va fi asupra celui ce va fi silit să mănânce, aşadar el nu va fi nici răzvrătit, nici călcător de lege. Dumnezeu este Iertător, Milostiv" (*Coranul* II, 173); a se vedea şi XVI, 115, care cuprinde o prescripţie similară. Iată şi un alt pasaj, de factură diferită: „El [Dumnezeu – n.n., L.M.] este cel ce v-a creat din ţărână, apoi dintr-o picătură de sământă, şi mai apoi dintr-un cheag de sânge. Apoi vă face să vă iviţi prunci, ca mai târziu să ajungeţi în puterea vârstei şi să îmbătrâniţi – unii dintre voi mor chiar mai înainte – până ce ajungeţi la un anumit soroc. Poate veţi pricepe!" (*Coranul* XL, 67). Se presupunea, în general, că sângele – fluid vital – înglobează componenta psihică a animalului; îngurgitarea lui era de natură să conducă la metamorfozarea omului în animal. De altfel, acest tip de metamorfoză făcea obiectul unui *tabu* universal răspândit în epoca arhaică.

325. *Coranul* XLVIII, 10.

326. Cel de-al şaselea imam şiit, Ja'far as-Sâdiq.

327. Noyan 1987, p. 292.

328. Cei inițiați în cadrul aceleiaşi ceremonii sunt considerați, în contextul ordinului, *musâhip*, „tovarăşi apropiați", refăcând o solidaritate care îi unea, cândva, pe Muhammad şi 'Alî. Există, însă, şi alte interpretări. Unii adepți susțin, de pildă, că o asemenea instituție este absentă din *Bektaşîlik*, pentru simplul motiv că membrii confreriei sunt, cu toții, *musâhip* prin naştere (Türkdoğan 1995, p. 136), sau că echivalentul terminologic *Bektaşî* pentru *musâhiplik* este *yol kardeşliği*, „frăția de drum", frăția spirituală (*ibidem*, p. 138).

329. O relatare amănunțită a modului ei de desfăşurare poate fi găsită în Türkdoğan 1995, pp. 62-65.

330. Eliade 1991, pp. 286-290; Glassé 1991, pp. 83-85.

331. Motivul gemenilor şi, prin extensie, cel al perechii este prezent şi în alte zone ale lumii islamice. De pildă, referindu-se la istoria unor sfinți din Najaf (Irak), Hasan şi Husayn – fii gemeni ai învățatului Taj al-Ata'î –, J. Baldick (1993, pp. 167-168) remarcă faptul că înşişi fiii omonimi ai califului 'Alî erau adeseori concepuți de religiozitatea populară islamică ca o pereche. Pe de altă parte, venerația față de Fâtima, fiica Profetului, evocă respectul acordat mamelor gemenilor în contexte mitologice dintre cele mai diverse, în virtutea fertilității sporite cu care sunt creditate. Exegetul consideră că riturile de fertilitate care marchează comemorarea imamului Husayn indică preluarea, pe posibilă filieră iraniană, a unui motiv similar, de proveniență indo-europeană.

VII

Bucurie şi întristare. Ritmuri, rituri şi sărbători

Rituri de trecere clasice

Marcând neliniştitoarele şi, nu de puţine ori, dificilele răscruci ale existenţei umane, dar contribuind, totodată, şi la menţinerea organismului comunitar în stare de agregare, riturile de trecere, studiate în înlănţuirea lor deloc aleatorie, trasează contururile discrete ale unei veritabile „conspiraţii" sinergice, menite să perpetueze şi să dezvolte, pe „calea îngustă" a destinelor personale, fragmentare, conştiinţa cosmică, şi, deopotrivă, conştiinţa de sine a colectivităţii.

Este lesne de observat echivocul, ambiguitatea de profunzime care guvernează structura şi manifestările riturilor de trecere fundamentale, de unde şi polivalenţa lor tipologică. În societatea contemporană, dominată de valori laice, aceste rituri – încă recognoscibile, dincolo de camuflajele care par să le sufoce uneori –, tind să pedaleze mai degrabă pe semnificaţia social-integratoare. Chiar şi în contextul modernităţii se constată însă o tendinţă spectaculoasă de recuperare – deşi, uneori, în forme aberante – a componentei religioase şi, de aici, a dimensiunii cosmice originare a acestor rituri. Prezenţa profesionistului, a „specialistului în religios", indiferent de domeniul său de referinţă, rămâne pur instrumentală; el nu face decât să ajute, să acorde asistenţă pentru depăşirea intervalului periculos, dramatic pe care-l presupune balansul între cele două stări: cea anterioară, tocmai abandonată (datorită unor condiţionări multiple, care ajung adeseori la convergenţă: imperative biologice, presiune socială, opţiune individuală etc.) şi cea către care se tinde, cunoscută iniţial doar în stare virtuală. Ritul de trecere, indiferent de natura lui, va urma aşadar întotdeauna, cu

regularitate, o schemă în trei timpi, presupunând un rit de separare de mediul anterior, un interval de suspendare („trecerea” propriu-zisă, „puntea”, „pragul”) şi un rit de agregare la noul statut, la noua identitate. Dintre momentele enunţate mai sus, cel mai greu de surprins şi de definit pare a fi segmentul median. Deşi disimulat de cele două secvenţe care îl flanchează, el reprezintă, totuşi, motivaţia profundă, sensul însuşi al ritului – cel care conferă demersului universalitate şi repetabilitate.

Riturile care însoţesc momentele esenţiale ale vieţii adepţilor *Alevî-Bektaşî* (naşterea, denominaţia, circumcizia, căsătoria, moartea) nu se disting frapant de riturile similare ale altor comunităţi turcice, cu profil confesional diferit (ne referim, în primul rând, la sunniţi) – cu mici excepţii, desigur. Ca şi în cazul sunniţilor, grupurile rurale, marcate de un conservatorism tenace, etalează o gamă mai largă de manifestări ambigue structural, cu rădăcini în formele de religiozitate preislamică, care parazitează achiziţiile devoţionale mai recente, aşa cum substratul „păgân” parazitează, de pildă, corpusul credinţelor creştine. În cazul *Alevî*-ilor, proporţia şi natura ingredientelor „mixturii” diferă considerabil de la un grup la altul, de unde şi diferenţele la nivelul variantelor regionale ale aceluiaşi rit. Majoritatea covârşitoare a grupurilor *Alevî* din zonele rurale ale Turciei fiind de origine turcmenă, tradiţiile specifice diverselor ramuri ale acestei populaţii turcice se vădesc predominante; grupurile de etnie kurdă îşi au, pe de altă parte, propriile repere culturale şi rituale.

Remarcăm, dincolo de conjucturi, rolul central al îndrumătorului spiritual – *mürşit* / *şeyh* în comunitatea *Bektaşî* şi *dede* în cea *Alevî*. Comunitatea gravitează, practic, în jurul acestui personaj, care devine, asemenea marilor mentori musulmani al căror purtător de cuvânt se şi proclamă, un veritabil „pol” (*kutup*), prin intermediul căruia se menţine legătura între nivelul ceresc şi cel terestru. El nu este, însă, un simplu substitut al imamului din comunităţile sunnite; drepturile sale „de viaţă şi

de moarte" trec dincolo de drepturile părinților naturali ai credinciosului, de vreme ce inițierea (*ikrâr* / *nasip alma*) este în mod explicit echivalată cu o a doua naştere.

Rituri de denominație

Venirea unui copil pe lume este marcată, în mediile *Alevî*, prin rituri de integrare, cel mai semnificativ dintre ele rămânând ritul de denominație. Nou-născutul este scăldat, îmbrăcat cu straie curate şi dus la *mürşit* sau vizitat de acesta; luând copilul în brațe, mentorul spiritual al comunității rosteşte o scurtă rugăciune:

> Să te păzească Dumnezeu! Facă-se voia lui Dumnezeu! „Binecuvântat fie Dumnezeu, Cel mai bun creator!"[1] „Laudă lui Dumnezeu care la bătrânețe mi i-a dăruit pe Ismail şi pe Isaac. Domnul meu este Cel ce aude ruga."[2]

Urmează chemarea la rugăciune (ar. *a<u>d</u>ân*, tr. *ezân*), rostită la urechea dreaptă a copilului, în formula specifică *Alevî-ilor* şi *Bektaşî*-ilor:

> Dumnezeu este [cel mai] mare! Mărturisesc că nu este alt dumnezeu, afară de Dumnezeu! Mărturisesc că Muhammad este trimisul lui Dumnezeu! Mărturisesc că 'Alî, căpetenia credincioşilor, este prietenul lui Dumnezeu! Adunați-vă, veniți la rugăciune! Adunați-vă, veniți la mântuire! Adunați-vă, veniți la binefacere şi la lucrarea cea bună! Dumnezeu este [cel mai] mare! Nu este dumnezeu, afară de Dumnezeu![3]

Copilului îi este şoptit apoi de 3 ori, la aceeaşi ureche, numele pe care urmează să-l poarte. (Este de remarcat că, sub influența unor curente de idei cristalizate în secolul al XIX-lea, precum panturanismul sau panturcismul, care urmăreau refacerea unei unități iluzorii a vechiului spațiu turcic, corelată cu emanciparea, mai mult sau mai puțin transparentă, de sub tutela civilizației arabo-persane, mediile naționaliste preferă, astăzi,

numele cu rezonanță turcică.) Ceremonia de denominație este întregită de o scurtă orație, rostită în arabă sau în turcă, la latitudinea participanților:

> Doamne! Fie ca acest copil să devină un om cu bune purtări, să se păzească de săvârșirea lucrurilor oprite, să aibă trupul și sufletul neîntinate! Să-i fie traiul îmbelșugat! Să slujească măreața noastră cale, dincolo de Legea lui Muhammad! O, Doamne! Împlinește-ne această dorință, de dragul robului tău celui preaiubit, preasfântul Muhammad, și din venerație pentru sura *al-Fâtiha*![4]

Momentul sărbătoresc este marcat printr-o comuniune alimentară[5]; *mürşit*-ul repetă, în cursul rugăciunii care precede masa (*sofra gülbenki*), urările adresate nou-născutului.

Ritul circumciziei

Importantă în existența adepților *Bektaşî* / *Alevî* – îndeosebi a celor care optează, astăzi, pentru o apropiere de majoritatea sunnită – este și ceremonia circumciziei, pe care o regăsim, desigur, și la nivelul celorlalte societăți islamice. Ea constituie un prilej de reafirmare a conștiinței de grup, dar și a sentimentului apartenenței la marea familie a islamului. Rit de ablație, prin excelență sociativ, circumcizia este menită să asigure, în virtutea substratului său inițiatic, integrarea copilului în comunitate; cu alte cuvinte, ea face parte din larga categorie a riturilor cu funcție integratoare[6]:

> Examinată izolat, circumcizia nu ar putea fi înțeleasă; ar trebui considerată în cadrul categoriei practicilor de același tip, adică în categoria practicilor care, prin tăiere, secționare, mutilare a oricărei părți din corp, modifică într-un mod vizibil pentru toți personalitatea unui individ[7].

Într-adevăr, analizată prin prisma semnificației sale socio-religioase (întrepătrunderea inextricabilă a celor două planuri se remarcă fără dificultate în cazul tuturor comunităților islamice

tradiționale sau tradiționaliste), circumcizia nu este altceva decât un rit de agregare sau, cu o altă expresie, un rit integrator. Din perspectivă pur devoțională însă, ea are semnificația unui rit sacrificial, care reconfirmă fidelitatea credinciosului nevârstnic față de Dumnezeul mărturisit în preeternitate, cu ocazia Pactului primordial. „Tăierea împrejur" implică, de fapt, o mişcare circulară, la fel ca şi „încingerea cu cordonul" (*tîğbent*), în cursul ceremoniilor de inițiere; aceleiaşi tipologii îi corespund centura (*kemer*) conferită dervişilor *Bektaşî*, „centura de fidelitate" (*vefâ' şeddi*) purtată de membrii organizațiilor corporatiste anatoliene, cordonul monahilor creştini sau al călugărilor buddhişti etc. Or, cercul este, o reamintim, forma perfectă, semn şi simbol al unității principiale, al cerului proteguitor şi, de aici, al Creatorului[8].

Preocuparea pentru semnificația subtilă a circumciziei este, însă, mai greu sesizabilă la nivelul celor direct implicați – sensibili, ieri ca şi azi, mai degrabă la eterna magie a sărbătorii decât la detaliile cu iz speculativ. Ca şi în alte situații similare, celebrarea îmbracă aspecte exuberante, dobândind uneori accente la limita rizibilului, îndeosebi în zonele rurale, unde şi tipologia autocenzurii diferă sensibil de cea specifică mediilor urbane. În mediile *Alevî*, băieții sunt circumcişi, cel mai adesea, la vârsta de 5-7 ani, ceremoniile prilejuite de acest ritual organizându-se, cu predilecție, în lunile august-septembrie. Copilul este îmbrăcat cu haine curate (pregătite special pentru acest moment memorabil al existenței sale) şi plimbat îndelung pe străzi, în compania unui alai asemănător cu cel de nuntă. Însoțitorii săi rostesc, în cor, „rugăciunea războiului sfânt" (*gazâ' gülbenki*) – menită să-i prefigureze intrarea în rândul bărbaților –, după care se îndreaptă spre casa băiatului. Ritul esențial este îndeplinit, ca de obicei, de îndrumătorul spiritual al comunității, iar în absența acestuia, de un derviş[9]. Oficiantul rosteşte, la rândul său, *gazâ' gülbenki*, răstimp în care circumcizorul (*sünnetçi*) împlineşte cele rânduite – de fapt, prima inițiere a

viitorului *Bektaşî* sau *Alevî*, care coincide cu depăşirea primei porți din scenariul inițiatic al ordinului. Iată conținutul rugăciunii la care ne referim:

> În numele Șahului Dumnezeu Dumnezeu! Maiestuosul, Temutul[10], Ajutorul şi Învăluitorul [păcatelor noastre], Creatorul[11] nopții şi al zilei, Cel etern şi Cu Maiestate! Dumnezeu este Unul! Să rostim „Dumnezeu!", cu dragoste şi ardoare, pentru bărbăția ostaşului, pentru unicitatea Adevărului, pentru orbirea păgânilor, pentru forța credinței islamice, pentru zilele bunăstării turcismului, pentru răsuflarea eroilor plecați la războiul cel sfânt! Dumnezeu Dumnezeu! Întâi *Coranul*, la urmă *Coranul*! „Binecuvântat fie cel ce a pogorât Legea asupra robului Său."[12] Să rostim „Dumnezeu!", cu dragoste şi ardoare pentru cei cu mîinile însângerate, cu săbiile însângerate, cu piepturile dezgolite, cu inimile în extaz, pentru răsuflarea imamului Husayn, martirul de la Kerbalâ'! Dumnezeu Dumnezeu! Întâi războiul sfânt, la urmă războiul sfânt! Să rostim „Dumnezeu!" pentru ajutorul lui Dumnezeu, pentru gândul ascuns al vrăjmaşului, pentru puterea trimişilor lui Dumnezeu[13], pentru privegherea sfinților, pentru răsuflarea solului Grandorii [divine], Muhammad Mustafâ, şi a lui 'Alî al-Murtadâ! Dumnezeu Dumnezeu! Întâi războiul sfânt, la urmă războiul sfânt! Sfinții eroi, pelerinii, Cei 3, Cei 5, Cei 7, Cei 40, rugăciunea lui Muhammad, lumina Profetului, privegherea lui 'Alî, a întemeietorului nostru – Hünkâr Hâcı Bektaş Velî –, taina lui Balım Sultân! El, Prietenul, cu fiecare clipă a desăvârşiților, a profeților, a celor în Adevăr! Dumnezeu, pe Dumnezeu, aşa este![14]

La încheierea ceremoniei, participanții adresează felicitări familiei aflate în centrul evenimentului şi îi oferă daruri adecvate vârstei copilului circumcis[15], dar şi daruri în bani sau bijuterii. De cele mai multe ori, are loc şi o masă, agrementată, la rândul ei, cu clipe de divertisment, menite să distragă atenția copilului şi să atenueze trauma presupusă de circumcizie[16]. Sunt solicitați, pentru această secvență a ceremoniei, rapsozi (*'âşık*), povestitori populari (*meddâh*), practicanți ai tradiționalului teatru de umbre turc (*karagözcü*) etc., ale căror reprezentații au

constituit, vreme de secole, formula favorită de instruire şi relaxare în cele mai variate medii otomane.

Mürşit-ul îl asistă pe copil şi în momentele premergătoare debutului său şcolar, înlocuindu-l astfel, în cursul unei ceremonii speciale, pe hogele solicitat, în aceleaşi împrejurări, de familiile sunnite.

Rituri de căsătorie

Căsătoria constituie un reper important al existenței credinciosului *Bektaşî* / *Alevî*, în a cărui viziune tradițională familia este dătătoare de măsură şi echilibru, ceea ce nu demonetizează, însă, nicidecum opțiunea austeră a dervişilor celibatari. Adepții căsătoriți ai ordinelor sufite aveau dreptul, în principiu, la o locuință şi la o existență privată, fiind, însă, obligați să înnopteze în lăcaşul căruia îi erau afiliați o dată sau de două ori pe săptămână, în ajunul reuniunilor consacrate exercițiilor spirituale colective[17]. Existau formule de sufism care mizau în mod esențial pe celibat (de pildă, cele de tip *Kalenderî*, care aveau să fie absorbite treptat de bektaşism), după cum existau şi formule de echilibru, mai puțin radicale, care privilegiau, eventual, inițierea persoanelor căsătorite ori chiar a perechilor.

De fapt, cerințele impuse adepților *Bektaşî* / *Alevî* diferă esențial de la o ramură la alta; este cert, de pildă, că grupurile dedicate celibatului şi-au constituit un stil de viață specific, cu luminile şi umbrele lui. Vocațiile erau, în orice caz, extrem de variate, îndeosebi în perioada sufismului clasic, iar asumarea lor cunoştea diverse grade, nu întotdeauna consonante; ar fi, însă, o naivitate să ne imaginăm că asemenea comunități vieţuiau conectate la o tensiune spirituală constantă ori uniform distribuită. Noțiunea de castitate îmbrăca, pe de altă parte, sensuri destul de paradoxale în raport cu cele familiare lumii creştine; într-un anumit sens, ea rămânea esențial ambiguă, fiind mai degrabă o decizie de ordin personal. Asumarea celibatului îşi

avea originea, ca şi în cazul monahismului creştin incipient, nu atât în convingerea că mariajul, în sine, este o eroare, cât în dorința ardentă a subiecților de a se sustrage oricărei preocupări periferice, de natură să împiedice concentrarea inimii, a ființei capabile de Dumnezeu asupra realității divine. Eliberat de grijile şi preocupările lumeşti, tulburătoare şi vane, sufletul mistuit de dragoste divină al dervişului urma să se înalțe dezinhibat spre tării, asemenea unei corole însetate de lumina soarelui, în tentativa de a recupera unitatea primordială, armonică, precedentă creației.

Potrivit aripii celibatare a *Bektaşî*-ilor, această cale le-ar fi fost sugerată adepților, pe calea exemplului personal, de însuşi Hâcı Bektaş Velî; am văzut, însă, cât de controversată, de misterioasă, de opacă am spune chiar rămâne existența istorică a „ereziarhului" anatolian, insistența asupra acestui motiv vădindu-se, prin urmare, mai degrabă neproductivă. Cemal Kafadar[18] constată, în acelaşi timp, cu evidentă îndreptățire, că problemele circumscrise formelor de manifestare a sexualității în ordinele sufite rămân, practic, neexplorate şi că embargoul sau chiar *tabu*-ul instituit asupra chestiunii homosexualității – reprezentând, în mod evident, o formulă curentă în mediile de dervişi celibatari – îşi păstrează actualitatea, în ciuda uşoarei relaxări survenite la nivelul abordării unor subiecte atât de sensibile.

Este incontestabil însă că, dincolo de opțiunea unor grupuri cu înclinații claustrale, instituția căsătoriei se bucura de un real prestigiu printre *Bektaşî*-i – adepți consecvenți ai monogamiei şi ai endogamiei. Practica endogamiei era, desigur, justificată de rațiuni de securitate internă, dar şi de autoconservare. Femeile beneficiau de un tratament similar cu cel al bărbaților, sub influența condițiilor de viață dominante, dar şi a vechii mentalități turcice, de esență egalitaristă. Ele puteau accede la gradul de derviş şi erau autorizate să oficieze toate riturile rezervate acestei categorii de spirituali, exceptând riturile rezervate, în cadrul ceremoniilor, „călăuzei" (*rehber*) şi „paharnicului"

(*sâkî)*. Mesele destinate exclusiv membrelor inițiate ale ordinului (*bacı*) erau prezidate de femei-derviş; cînd la masă erau, însă, prezenți adepți de ambele sexe, postura menționată îi revenea, în mod necesar, unui bărbat[19].

Căsătoriile religioase ale *Bektaşî*-ilor sunt oficiate de *mürşit* care, aşa cum constatam, are adeseori o funcționalitate similară cu cea a imamului din comunitățile sunnite. Luată de acasă de un alai şi condusă la casa mirelui – care coincide, de obicei, cu noul ei cămin –, mireasa este înconjurată cu aleasă considerație. Rugăciunea *Bektaşî* care consfințește relația maritală este rostită la domiciliul proaspetei perechi, fiind precedată de unul dintre versetele coranice consacrate motivului căsătoriei:

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! Dumnezeu, sfinții să binecuvânteze această unire şi această cununie, să le hărăzească [mirilor] belşug în viață, sănătate trupească şi bucate îndestulătoare! Cununia este rânduiala preasfântului Muhammad, sfințită fie ea! Viața în lumea aceasta şi în lumea de apoi să fie pe potriva dorințelor voastre! Apropierea şi dragostea să vă fie veşnice! Să nu se cuibărească între voi zavistia şi despărțenia! Apropierea voastră să fie asemenea celei dintre preasfinții Adam şi Eva, dintre preasfinții Muhammad şi Hadîja, dintre ‘Alî, şahul sfințeniei, şi Fâtima! Să aveți parte de copii buni, în bucurie şi mulțumire! Să vă dăinuie neamul pînă în zorii Zilei Judecății! Să vă dăruiască Dumnezeu viață îndelungată! Să-i facă preaiubiți, în cele două lumi, pe frații noştri întru credință – de față la această adunare! Plămăditorul[20] să-i dăruiască norodului nostru ani fericiți şi plini de noroc, iar omenirii, lucruri pline de foloase! El![21]

Participanții la ceremonie rostesc, în final, rugăciunea coranică *al-Fâtiha*, iar perechea proaspăt căsătorită sărută, cu venerație, mâna *mürşit*-ului, precum şi mâinile persoanelor apropiate, care au vegheat la buna împlinire a ritului.

Rituri funerare

Modul de raportare al unei comunități la fenomenul morții biologice a indivizilor care compun grupul constituie un

veritabil revelator al concepției mai generale care stă la baza dogmelor sale, potrivit ideii că, de fapt, apofaza şi catafaza nu sunt altceva decât poli ai aceleiaşi axe: a vorbi despre unul dintre ei înseamnă a-l aduce, implicit, în discuție şi pe celălalt. Succesiunea de secvențe rituale care compun ceremoniile funebre, conținutul, funcționalitatea şi simbolistica cu care sunt ele creditate evidențiază natura relației angajate de grup cu transcendentul şi perspectiva în care se situează el față de eternitate. Studiul detaliat al unor asemenea rituri evidențiază, între altele, aspectul lor esențial heteroclit – rezultat al interacțiunii religiei dominante cu structuri tenace ale spiritualității arhaice, tinzând către autoreproducere şi autoconservare. Particularități de acest tip se pot remarca atât în cazul *Alevî*-ilor, cât şi, în mai mică măsură, al *Bektaşî*-ilor. Pentru aceştia din urmă, viața, ca plămadă divină, este sacră (de unde şi condamnarea morală a sinucigaşilor) şi se cere trăită în pace, bunăstare şi bucurie, împărtăşite cu toți coreligionarii. Moartea şi aura de mister țesută în jurul ei nu constituie motive de angoasă sau spaimă necontrolată, de vreme ce, pentru adeptul inițiat, fenomenul supremei treceri este o simplă translație din universul iluzoriu al realității în cel al eternei subzistențe în Dumnezeu (*bekâ'*). Eliberat din fragila „colivie" a trupului, sufletul revine astfel, pe deplin împăcat, la matricea sa divină, contopindu-se cu ea şi reconstituind, pe această cale, unitatea fără fisură precedentă creației.

Specificul credinței lor le-a atras adeseori *Bektaşî*-ilor învinuirea de deviaționism doctrinar grav, unul dintre capetele de acuzare formulate la adresa lor de către sunniți fiind credința în metempsihoză (*tenâsüh*)[22]. Deşi nu-şi nuanțează poziția şi nu intră în detalii, unul dintre cei mai prețuiți *dedebaba* contemporani ai ordinului, regretatul Bedri Noyan[23], respinge categoric – deşi fără argumente convingătoare – asemenea aserțiuni. Caracterul confuz, nesistematic şi gradul redus de elaborare al majorității textelor doctrinare vehiculate de *Bektaşî*-i, rezerva de

disimulare intraspecifică contribuie, însă, din plin la menținerea haloului ambiguu care învăluie credințele fundamentale ale mişcării şi explică, în mare măsură, judecățile contradictorii la adresa sa.

Concepția asupra morții vădeşte, pe de altă parte, o analogie tipologică cu principiul tutelar al morții inițiatice[24]. Departe de a fi pulverizare, risipire în neant, moartea biologică este privită ca o proiecție în etern – temă favorită şi laitmotiv al existenței oricărui *Bektaşî* –, fiind însoțită, în subsidiar, de speranța supraviețuirii *post mortem* a sufletului, prin pierderea identității sale particulare şi contopirea cu Dumnezeu. De aici, formule de genul *rûh-u revâni şâd ve hurrem olsun!*, „fie-i sufletul cel dulce bucuros şi plin de voioşie!", care se regăsesc în rugăciunile rostite cu prilejul ceremoniilor funebre. Fenomenul morții este desemnat prin expresii eufemistice, de tipul: *göçtü*, „a migrat", *gerçeklere kavuştu*, „s-a împreunat cu cei adevărați / cu cei în Adevăr", *gerçeklere ulaştı*, „a ajuns la cei adevărați / la cei în Adevăr", *emaneti teslîm etti*, „a înmânat / înapoiat ceea ce i-a fost încredințat [sufletul – n.n., L.M.]", *cemâle kavuştu*, „s-a împreunat cu Maiestatea", *dîdâra kavuştu*, „s-a împreunat cu Chipul divin", *don değiştirdi*, „şi-a schimbat veşmântul"[25].

„Riturile piaculare", desemnând, potrivit definiției lui Émile Durkheim, acea categorie de „rituri care se celebrează în nelinişte sau tristețe"[26], sunt reprezentate, în cazul nostru, de riturile funerare şi de o întreagă suită de ceremonii derivate sau conexe, presupunând, cel mai adesea, o înlănțuire determinată în timp. Sociologul francez – pentru care doliul, cu toate manifestările sale adiacente, reprezintă un complex piacular tipic – subliniază fără echivoc conotațiile sociale ale comportamentelor pe care le implică acesta:

> Doliul nu este o mişcare naturală a sensibilității private, afectată de o pierdere crudă; este o datorie impusă de grup. [...] Este o atitudine rituală pe care eşti obligat s-o adopți, din respect pentru uzanță, dar care este, în mare măsură, independentă de starea afectivă a indivizilor.[27]

Dincolo de convenienţe, care evidenţiază dimensiunea sociativă a riturilor religioase, în general[28], riturile funerare reprezintă o formulă acceptabilă de „reducere a fracturii" resimţite de grup la pierderea unui individ. Funcţionalitatea lor este dublă: ele sunt rituri de trecere pentru sufletul dispărutului, dar şi pentru cei cărora le revine punerea lor în scenă, ca experiment sau anticipare a propriei treceri. Ansamblu de tehnici cathartice, riturile funerare au, prin urmare, deopotrivă relevanţă individuală şi socială, ca supape de siguranţă şi autoreglare asociate momentului de criză reprezentat de intervenţia morţii în viaţa cotidiană. Strategiile de autoprotecţie pe care le dezvăluie riturile funerare practicate de o comunitate sugerează, prin ricoşeu, concepţia sa cosmologică, vitalitatea, ponderea componentei afective, trăsăturile specifice reactivităţii grupului. Sentimentele şi atitudinile în faţa morţii au, pe de altă parte, un înalt grad de universalitate, care îşi pune amprenta şi asupra riturilor desfăşurate în asemenea momente; de aici, anumite constante tipologice ale ceremoniilor funerare.

Bektaşî-ii şi, mai ales, *Alevî*-ii au fost adeseori acuzaţi de nesocotirea gravă a scenariului riturilor funerare specifice islamului, ca rod al însuşirii unor credinţe heterodoxe, precum metensomatoza. Ecourile neîncrederii constante cu care se raporta la ei populaţia sunnită, manipulată cu abilitate de autorităţile centrale, se fac simţite şi astăzi, aşa cum rezultă din cercetările de teren realizate în Anatolia contemporană de Orhan Türkdoğan – deja amintite. În realitate, abaterile de la norma sunnită nu par a avea o semnificaţie majoră pentru practicanţi, anumite particularităţi ale cultului din comunităţile rurale, cu o vie memorie a originilor tribale, fiind tributare mai degrabă vechilor practici funerare turcice decât vreunei erezii islamice. De pildă, acuza potrivit căreia *Alevî*-ii îşi îngroapă morţii asemenea „păgânilor" – îmbrăcaţi, şi nu înfăşuraţi în giulgiu[29] –, a cărei veridicitate este confirmată de antropologul turc, cu unele excepţii constatate în zonele Milas, Aydın,

Manisa, poate fi lesne coroborată cu practici similare atestate de vechile morminte turcice de înhumație[30]. În satul Kısas din cîmpia Harrân (districtul Şanlıurfa), în cuprinsul căruia conviețuiesc armonios sectanți *Alevî-Bektaşî* şi turcmeni sunniți, practicile funerare par a fi, pe de altă parte, sensibil apropiate. În situația decesului unui membru al comunității *Alevî*, trupul acestuia este spălat acasă de către imamul satului, hogele citindu-i apoi rugăciunea rituală (*Yâ Sin*, cea de-a XXXVI-a sura coranică) la mormânt. Timp de 3 zile se transmit condoleanțe familiei îndoliate, care este, de altfel, şi invitată la masă de către vecini, potrivit unei tradiții larg răspândite. La sfârşitul intervalului amintit, familia mortului sacrifică un animal (*kurbân*) pentru sufletul celui dispărut şi oferă o pomană la care este prezentă întreaga colectivitate – răstimp în care se rostesc din nou surele coranice *Yâ Sin* şi *al-Fâtiha*[31].

Comunitățile *Alevî* compacte sunt mai conservatoare şi, prin urmare, mai fidele propriilor tradiții. Exemplul prezentat mai sus pare să confirme, încă o dată, că rațiuni de ordin practic sau, pur şi simplu, derivate din ignoranță („factor major de risc" în multe colectivități de acest tip) conduc frecvent la simplificarea ceremoniei, prin scurtarea rugăciunilor (acestea au, aproape întotdeauna, o variantă lungă şi una scurtă), omiterea unor fraze cu grad sporit de complexitate etc. Iată alte exemple, sugerând fără echivoc supraviețuirea unor credințe şi obiceiuri anteislamice în comunitățile rurale anatoliene de orientare alidă. Dacă, de pildă, decesul se produce după apusul soarelui, mortul este vegheat pe timpul nopții şi spălat abia în zori. Îmbrăcat şi pregătit pentru înmormântare[32], trupul este presărat cu 12 soiuri de flori plăcut mirositoare[33], proaspăt culese, de preferință sălbatice, sau stropit cu 12 tipuri de esențe aromatice, dacă anotimpul friguros face inoperantă prima formulă, şi apoi învelit în giulgiu. Membrii comunității *Tahtacı* din Edremit plasează la cele două capete ale mormântului, în vârful unor prăjini, eşarfe lungi de pânză, lucrate cu motive specifice sau

inscripționate cu formule rituale, care servesc, în cursul ceremoniei funerare, la legarea capului, a mijlocului şi a picioarelor defunctului; trupul mortului este înfăşurat în covoare tradiționale (*kilim*), şi nu în giulgiul (*kefen*) prescris de islam. Mormintele acestui grup *Alevî* sunt amplasate pe înălțimi, prelungind o practică cu vechi atestări la populațiile turcice sau turco-mongole. Lângă mormânt se aşează alimente, iar comunitatea se adună, în cursul serii, în casa îndoliată, pentru a participa la o masă comună, ale cărei alimente sunt furnizate, în totalitate, de cei care prezintă condoleanțe[34]. Un obicei asemănător se remarcă şi la grupul *Yürük* (*Yörük*) din zona Aydın[35].

Supraviețuirea unor forme culturale specifice vechii lumi turcice se remarcă şi pe stelele funerare din perioada otomană; acestea poartă frecvent în vârf sau în porțiunea superioară o reproducere stilizată a turbanului celui decedat[36]. Procedeul amintit era extrem de răspândit în întreaga societate; în cazul ordinelor de dervişi, el servea ca marcă de identificare şi diferențiere, alături de inscripția ori de cronogramele tradiționale.

Insistăm, în cele ce urmează, asupra ceremoniilor funerare specifice ordinului regulat de dervişi al *Bektaşî*-ilor, cu un stil de viață mai propice ritualizării intense decât coreligionarii lor din zonele rurale[37]. Momentul morții este întâmpinat aici cu gravitate, ceremoniile fiind ceva mai elaborate în cazul persoanelor cu o poziție deosebită în cadrul grupului. Spălat de *baba*, în calitatea sa de părinte spiritual, sau, în absența lui, de un simplu derviş[38], cadavrul nu poate fi înfățişat neiniților, adică persoanelor care nu fac parte din ordin (*zâhit*). Sfințenia trupului, ca „purtător al tainelor", îi determină, de altfel, pe mulți adepți ai mişcării să ocolească băile publice (*hamâm* / *hammam*) – atât de populare, totuşi, în spațiul turcic –, spre a evita expunerea în public şi macularea presupusă de ochii ignoranți ai celor „excluşi de la mântuire". Din aceleaşi rațiuni, spălarea rituală a cadavrului se petrece în locuri închise, ferite de privirile străinilor[39]. Când prezența acestora nu poate fi evitată, se

recurge la artificii care permit, într-o mai mare sau mai mică măsură, disimularea trupului[40], dar care nu fac decât să sporească atmosfera de mister şi, implicit, suspiciunea cu care este privit ritul de către sunniți. Fiecare fază a ceremonialului este însoțită de formule specifice, finalul fiind încununat de rostirea surei coranice *al-Fâtiha*; toate rugăciunile trebuie pronunțate cu fața către Mecca, potrivit canoanelor islamice.

Cadavrul spălat este îmbrăcat sau înfăşurat în cămaşa numită *tennûre*; pe cap i se aşează boneta de interior (*arakıye*), iar în jurul taliei, centura (*tîğbent*) – ambele, conferite celui decedat cu ocazia ceremoniei de inițiere. Această ținută este desemnată prin expresia *gidiş çeyizi*, „zestre / trusou de plecare". Este de remarcat că piesele vestimentare şi accesoriile specifice dervişilor – *fahir* (*hırka*), *tâc*, *kemer*, *kanberiye*, *teslîm taşı* – nu sunt incluse în acest „echipament". Sugestia implicată de ținuta mortului este, în fond, reductibilă la semnificația cu care îşi investesc înşişi sunniții demersul, în împrejurări similare: circularitatea existenței; „a pleca aşa cum ai venit" devine, principial vorbind, condiția necesară, inevitabilă a închiderii cercului, orice abatere de la „formulă" cauzând grave dezechilibre, care conduc la ratarea scopului primordial căruia îi este subordonată existența umană. Numai că, pentru un *Bektaşî*, naşterea autentică (de fapt, „a doua naştere") coincide cu momentul inițierii, iar „zestrea" cu care vine credinciosul (adeptul inițiat) pe lume se identifică cu însemnele exterioare specifice noii sale ipostaze.

Trupul, îmbrăcat şi, totodată, înfăşurat în giulgiu, este aşezat în sicriu, pe fondul rugăciunilor rostite de cei prezenți. Înainte de a părăsi lăcaşul de rugăciune sau casa defunctului, comunitatea îl „dezleagă" pe cel dispărut, confirmându-i, la solicitarea liderului adunării (de regulă, persoana cu cel mai înalt grad spiritual), calitatea de bun credincios; această parte a ceremoniei, numită *tezkiye* (ar. *tazkiya*), „purificare", se regăseşte, la rândul ei, printre riturile funerare ale comunităților

sunnite. Mortului i se aduce un ultim omagiu (însoțit, adeseori, de gesturi de pietate – cu atât mai numeroase cu cât cel decedat este mai avansat în grad –, şi de rugăciuni adecvate), după care este condus, cu scurte popasuri, la cimitir, unde i se citeşte rugăciunea de înhumare (*cenâze namazı*) propriu-zisă.

În seara înhumării, lăcaşul de tip *tekke* sau „casa de adunare" (*cem evi*) găzduieşte o ceremonie în memoria răposatului – prilej cu care se aprind lumânări şi este sacrificat un animal, a cărui carne va fi consumată în comun, alături de pilaf şi halva; în contrast cu reuniunile desfăşurate în alte circumstanțe (în primul rând, cu cele de inițiere), de la masă lipsesc acum şerbetul şi băuturile alcoolice. Cei de față veghează până în zorii zilei, rostind sure din *Coran* şi elegii (*mersiye*) compuse de mari poeți ai ordinului pentru asemenea împrejurări. Ceremonia amintită – cunoscută, îndeosebi în zonele rurale, sub numele de *ölü aşı*, „mâncarea mortului" –, implică întreaga colectivitate într-un fel de „pomană" lesne recognoscibilă şi în alte tradiții religioase; ea are, cu siguranță, rădăcini preislamice. Obiceiul de a oferi o masă (*yoğ* / *yoğbasan* / *basan* / *yoğaşı*) în memoria unei persoane decedate, fie imediat după înhumare, fie între cea de-a treia şi cea de-a şaptea zi scurse de la moartea sa, este atestat atât de izvoarele epigrafice descoperite în zona râului Orkhon (secolul al VII-lea), cât şi de dicționarul lui Mahmût din Kâşgar (secolul al XI-lea); el se regăseşte însă şi la alte grupuri turcice, relativ periferice[41]. „Pomana mortului" este amintită şi în hagiografia lui Hâcı Bektaş, unde patronul fondator al confreriei îşi exprimă dorința ca, la moartea sa, să fie sacrificate 1 000 de oi şi 100 de vite, în vederea unui mare praznic; în cea de-a şaptea şi, respectiv, în cea de-a patruzecea zi de la săvârşirea din viață a sfântului li se va oferi halva tuturor simpatizanților prezenți la ceremonia de comemorare[42]. Sursa de inspirație a reuniunilor de acest tip devine şi mai evidentă dacă avem în vedere faptul că aşa-numita *lokma erkânı*, „ceremonia dumicatului", consacrată şi sub numele de

dârdan indirme erkânı, „ceremonia coborârii din spânzurătoare” (reperul central al sălii de cult), sau *hayır erkânı*, „ceremonia binefacerii”, se poate desfăşura în cea de-a treia, în cea de-a şaptea sau în cea de-a patruzecea zi de la deces, fiind, în principiu, mai complexă decât adunarea din seara înmormântării. Scenariul ceremoniei este, în mare măsură, analog cu cel presupus de orice adunare solemnă a *Bektaşî*-ilor, cu diferența că, în cursul ei, este adeseori pomenit şi binecuvântat numele dispărutului – împrejurare în care se rostesc şi scurte rugăciuni pentru dezlegarea sa de păcate. La grupul *Tahtacı* din Narlıdöken (zona Izmir), ca şi la alte grupuri înrudite, ceremonia numită *lokma erkânı* are loc, în acelaşi mod, în cea de-a treia, cea de-a şaptea sau cea de-a patruzecea zi de la dispariția persoanei căreia îi este consacrată. Dacă moare un sugar (reamintim că o parte a grupurilor *Tahtacı*, incluzându-l şi pe cel menționat mai sus, sunt de confesiune alidă, moştenindu-şi credința din tată-n fiu), în cea de-a treia şi în cea de-a şaptea zi de la deces se prepară orez cu lapte[43], care le este împărțit copiilor din vecinătate sau celor întâlniți, întâmplător, pe drum[44]. Formulele rituale rostite şi lichidarea eventualelor datorii ale defunctului de către urmaşi au, toate, rolul de a-l împăca cu lumea şi de a-i ajuta sufletul să se desprindă de ea, spre a-şi regăsi fericita condiție precosmică[45].

Fără îndoială că, dincolo de intenționalitatea declarată, riturile funerare se încadrează în seria de strategii utilizate de comunitate pentru atenuarea angoasei generate de evenimentul traumatic al morții. Ele coexistă cu alte tipuri de rituri, de factură total diferită, care-i pun în lumină gravitatea, dar şi rezerva de speranță soteriologică. Viața comunitară se prezintă, prin urmare, ca o neobosită succesiune a momentelor de concentrare şi dispersie, supunându-se unor ritmuri variabile, nelipsite, totuşi, de o anumită constanță, care este chiar constanța ciclurilor vieții şi ale morții.

Fețele schimbătoare şi ambiguitatea sărbătorii. Sărbătorile vesele

Marile sărbători, ca şi riturile fundamentale, indiferent de natura sau conținutul lor propriu-zis, ritmează viața comunității asemenea unei mişcări de flux şi reflux, conferindu-i aspectul unei neîncetate alternanțe între momentele de exuberanță devoțională şi cele de repaos, de încetinire sau chiar de suspendare temporară a funcțiilor vitale. Această mişcare sinergică este mişcarea vieții înseşi. Ea conferă sens şi stabilitate edificiului, ea este cea care asigură interacțiunea elementelor disparate, a individualităților entropice, gruparea lor în jurul unui centru unificator.

É. Durkheim[46] remarca periodicitatea naturală a riturilor pozitive – acel ciclu al sărbătorilor care revin cu regularitate, la intervale determinate, ca substanță a cultului –, apreciind că ritmul căruia i se conformează viața religioasă nu face decât să exprime ritmul vieții sociale, din care acesta şi decurge. Este, însă, tot mai evident că există un număr de legități şi structuri fundamentale, universal operante, cărora li se conformează, în egală măsură, organismele naturale şi cele sociale şi care reglementează, în diverse grade, orice formă complexă de organizare. Acestui set, oarecum cuantificabil şi, prin analogii succesive, relativ previzibil, de opțiuni i se datorează, probabil, şi observația – încă rezervată dar, prin aceasta, nu mai puțin semnificativă –, că structurile esențiale ale vieții sociale reproduc, la altă scară, structurile fundamentale pe care se sprijină toate formele de viață naturale:

> Cum, la origine, cultul are drept obiect, cel puțin aparent, regularizarea cursului fenomenelor naturale, ritmul vieții cosmice şi-a pus amprenta asupra ritmului vieții rituale. De aceea, mult timp, sărbătorile au fost sezoniere.[47]

Perpetuarea jocului vital al alternanței, care ordonează perioadele de dispersie şi de cristalizare, permite recuperarea şi,

totodată, metamorfozarea sau transfigurarea vechilor resurse de spiritualitate. Rearticulate, furnizând principiul sau, dimpotrivă, aruncând simple pete de culoare asupra unui ansamblu care va păstra mai cu seamă vechea funcționalitate a ritului, aceste forme de cult aluvionare sunt înzestrate cu o uimitoare capacitate de autoconservare. Ele pot izbucni periodic la suprafață, în momentele de criză, de aparentă dereglare a sistemului, însă, odată dispărut ansamblul în care se articulau cândva, rămân simple epifenomene, aşa cum fuseseră la început chiar noile paradigme religioase. Sociologii au relevat, de altfel, adeseori funcția de regulator al tensiunilor psihice cu care se asociază marile sărbători colective şi, mai ales, carnavalul ori alte manifestări similare. În acest interval de timp, ordinea şi regulile sociale sunt abolite sau răsturnate, norma este dată de defulare; carnavalul, îndeosebi, este prin excelență un interval al licenței sexuale, al obscenității licite, al extremei permisivități. Odată cu adoptarea măştii, „garda" comportamentală coboară, *tabu*-urile sunt temporar suspendate.

Celebrată la data de 21 martie[48] şi aşteptată cu nerăbdare de adepții anatolieni ai ordinului (în primul rând, de credincioşii *Alevî*), dar şi de musulmani sunniți de extracție socială foarte diversă, sărbătoarea numită *Nevrûz* se integrează, în mod evident, în categoria vechilor sărbători recuperate de spiritualitatea islamică. Astfel se explică şi semnificațiile multiple asociate, fantezist, acestei zile, pusă în relație cu: naşterea califului ‘Alî; celebrarea căsătoriei califului ‘Alî cu Fâtima, fiica Profetului; revelarea misiunii profetice a lui Muhammad; desăvârşirea creației divine, prin zămislirea lui Adam; ieşirea turcilor din Ergenekon; începutul primăverii astronomice, prin trecerea soarelui din zodia Peştilor în cea a Berbecului[49] etc. Fără îndoială că, date fiind vecinătatea geografică şi intensele schimburi culturale dintre Iran şi răsăritul Asiei Mici, simpatiile proşiite ale locuitorilor acestei ultime zone, deplasările permanente de populații ori colonizările, semnificațiile atribuite

variantei anatoliene a sărbătorii au fost, cel puțin în parte, împrumutate de la iranieni, suferind unele adaptări în mediile turcice[50]. Adoptarea *Nevrûz*-ului s-a produs însă, probabil, şi pe fondul memoriei încă vii a spațiului cultural turcic; în Asia Centrală existau, de pildă, încă din vremea hunilor asiatici, sărbători similare, menite să marcheze victoria luminii asupra întunericului, în preajma echinocțiului de primăvară. Multe popoare antice celebrau, de fapt, Anul Nou la (aproximativ) această dată, conformându-se, astfel, ritmurilor cosmice.

Nevrûz-ul era sărbătorit cu fast chiar în palatul imperial – bastion, teoretic cel puțin, al sunnismului. Se schimbau, cu acest prilej, daruri[51], astrologul curții (*müneccimbaşı*) îi înmâna sultanului calendarul noului an, fiind recompensat cu un dar numit *Nevrûziye*, iar medicul-şef al palatului (*hekîmbaşı*) prepara o pomadă pe bază de ambră, opium şi diverse plante aromatice, pe care o oferea sultanului, marelui vizir şi anturajului acestora, în schimbul unui onorariu substanțial; aceeaşi pomadă le era trimisă în dar, de la serai, şi altor notabilități, în semn de prețuire[52]. Se poate spune că acest veritabil panaceu se bucura de o oarecare tradiție în întreg Orientul Mijlociu – ca să ne oprim doar asupra zonelor de interes imediat pentru abordarea noastră –, fiind pomenit în manuscrise de diverse proveniențe, care nu omiteau nici rețetele de preparare sau lista detaliată a ingredientelor întrebuințate (anumite tipuri de ambră, mosc, petale şi apă de trandafiri, scorțişoară, santal, cuişoare, kârmâz, săpunariță, vanilie, nucşoară, ghimbir, coriandru, nucă de cocos, anghelică, ulei de migdale, coada-şoricelului, papură dulce, zambile, aloe, galangal etc.). Potrivit lui Bedri Noyan[53], un astfel de preparat, realizat după o rețetă ceva mai simplă, este atestat şi în perioada modernă; ambalat în pachețele şi distribuit participanților la ceremoniile religioase de *Nevrûz*, el era folosit în scopuri curative pe parcursul întregului an. Funcționalitatea multiplă atribuită pomezii preparate în această perioadă de grație, când revitalizarea naturii se asocia cu

regenerarea întregului organism uman, este, oarecum, analogă celei atribuite aghiazmei din spațiul creştin şi pare a rima, tipologic, cu străvechiul mit al „elixirului nemuririi" sau al „apei vieții".

Dimitrie Cantemir[54], care includea *Nevrûz*-ul în aşa-numita categorie a „sărbătorilor politice", identificându-i corect originea iraniană, consemna că, în această zi a anului (când, spre deosebire de zilele consacrate marilor sărbători islamice, nu aveau loc ceremonii religioase), toți vizirii, paşalele şi căpeteniile aveau obligația de a-i aduce sultanului, în dar, un cal de rasă împodobit cu accesorii prețioase şi doi, trei sau chiar mai mulți cai neîmpodobiți. Ziua de *Nevrûz* marca, totodată, începutul calculului pentru categoria de biruri numite *mukâta'a*.

Bektaşî-ii sărbătoreau *Nevrûz*-ul în cadrul unei ceremonii speciale – *Nevrûz âyini*[55] –, al cărei scenariu era adecvat circumstanțelor; aceasta se distingea îndeosebi prin imnurile religioase (*Nevrûziye*) compuse în întâmpinarea evenimentului. Iată un asemenea imn, atribuit lui Pîr Sultân Abdâl (secolul al XVI-lea):

În ziua de Sultân *Nevrûz* este sobor, desăvârşiților;
Sufletele credincioşilor s-au preschimbat în lăute;
Cei care l-au zărit pe Falnicul Iubit s-au dumirit pe dată,
Atinşi de grația Sultânului *Nevrûz*.

Astăzi toate lucrurile şi-au luat un răgaz,
S-au mistuit de dragoste în fața Chipului Divin,
Cupa cu vin[56] la soborul desăvârşiților o oferă,
Atinse de grația Sultânului *Nevrûz*.

Lăcaşul desăvârşiților e luminat în ziua aceasta,
Cupa cu vin au umplut-o, ți-o oferă în mână,
Cel însetat se ostoieşte-n propriul lac,
Atins de grația Sultânului *Nevrûz*.

În ziua de Sultân *Nevrûz* sufletele se deşteaptă,
Cei atinşi de extaz se înveşmântă-n lumină;
Îndrăgostitul[57] dă azi soborului târcoale,
Atins de graţia Sultânului *Nevrûz*.

Întemeietorul şi-a ajutat astăzi robii,
Ca toţi îndrăgostiţii la sobor să se afle;
Lucrurile toate s-au aşezat în mierea Omnipotenţei,
Atinse de graţia Sultânului *Nevrûz*.

Sufletele îndrăgostite vin în ziua aceasta,
În ziua de Sultân *Nevrûz* toţi sunt Unul,
De la Creatorul lumii iau raze de lumină,
Atinşi de graţia Sultânului *Nevrûz*.

Sunt Pîr Sultân Abdâl, ce grăieşte: „Desăvârşiţilor, la sobor
Curge lacrima ochilor mei; clipa aceasta le cuprinde pe toate;
În pieptul meu arde a dragostei vâlvătaie,
Atinsă de graţia Sultânului *Nevrûz*.”[58]

În ziua de *Nevrûz* şi în cele 3 zile care urmează se consumă, cu predilecţie, alimente „albe” (produse lactate, ouă, migdale etc.). Credincioşii îmbracă straie noi, îşi fac vizite şi urări reciproce de pace şi bunăstare, iar cei „inferiori”, în vârstă sau rang, le aduc omagii mentorilor ori protectorilor lor, aşa cum se procedează la marile sărbători islamice. Practici de tipul celor menţionate se remarcă adeseori şi la musulmanii de confesiune sunnită. Ele sunt atestate însă, în egală măsură, şi la alte ordine mistice anatoliene, cel mai celebru dintre ele fiind, fără îndoială, *Mawlawiyya* / *Mevlevîlik*.

Aspectul tradiţional al sărbătorii era evident diferit la *Bektaşî*-ii din comunităţile urbane, cărora contactele cu cultura arabo-persană şi cu sufismul de factură speculativă le sporiseră sensibil nivelul de subtilitate, faţă de *Alevî*-ii din mediul rural, conservatori în mentalitate şi practici, ataşaţi vechilor tradiţii rituale ale turcilor şi ostili inovaţiilor cu tentă cosmopolită. Cele două grupări se vădeau solidare mai degrabă în ceea ce priveşte

spiritul, esența profundă a sărbătorii decât modalitățile efective de celebrare a acesteia; tocmai această particularitate comportamentală le conferea, de altfel, fiecăreia, o autentică autonomie internă şi, implicit, aspectul unor subsisteme autosuficiente. Această constatare este confirmată şi de unele cercetări de teren mai recente privitoare la modul de celebrare a *Nevrûz*-ului (*Sultân Nevrûz*) în satele anatoliene de confesiune *Alevî-Bektaşî*. În satul Kızılağaç din zona Milas, de pildă, se vopsesc ouă în foi de ceapă (procedeu străvechi, utilizat şi de creştini[59]), care sunt consumate apoi cu ocazia unei mese comune, la iarbă verde, de întreaga comunitate[60]; comuniunea alimentară reprezintă, aşadar, un reper esențial al sărbătorii. *Alevî*-ii din satul Alamut (zona Aydın) sărbătoresc sosirea primăverii pe data de 21 martie, printr-o reuniune mai sofisticată, care se desfăşoară în „casa de adunare" (*cem evi*) şi care pare a fi mai apropiată de ceremoniile similare ale *Bektaşî*-ilor. Persoanele înstărite sacrifică animale a căror carne este consumată apoi ritual, în cursul unei mese comune plasate, ca de obicei, la sfârşitul ceremoniei religioase; cu acelaşi prilej, se dansează *semâh*. Potrivit unei tradiții care datează, probabil, din perioada preislamică, toate animalele sunt eliberate în această zi de povara samarelor şi a şeilor ori de constrângerea frâului şi lăsate să se bucure de un scurt interval de libertate; alături de ideea de înnoire, de regenerare spirituală, acesta este, de altfel, unul dintre sensurile atribuite sărbătorii[61]. Membrii comunității *Tahtacı* din satul Doğançay (zona Izmir) obişnuiesc să se adune în noaptea de 21 spre 22 martie pentru a celebra, potrivit afirmațiilor lor, ziua de naştere a imamului 'Alî. Cei cu situație materială prosperă sacrifică, în ajun, animalele (cu predilecție, berbeci) care vor fi consumate la sfârşitul ceremoniei; în cursul acesteia, se rostesc rugăciuni (dominate de formule apologetice la adresa lui 'Alî), se intonează imnuri religioase şi se dansează *semâh*[62]. În fine, sătenii de orientare *Babaî*[63] din zona Çorlu vopsesc, la rândul lor, ouă în foi de ceapă (tradiție atestată şi în zona Malatya),

care sunt binecuvântate de părintele spiritual (*dede*), alături de cocoşii (*cebrâil*)[64] destinaţi comuniunii alimentare finale. Se reunesc apoi în „casa de rugăciune" (*cem evi*), unde animalele sunt sacrificate şi gătite în chiar timpul ceremoniei religioase, spre a fi consumate, la sfârşit, împreună cu ouăle[65].

Ataşamentul *Alevî*-ilor faţă de valorile şi de modul de viaţă tradiţional al turcilor – mai pregnant la grupurile izolate, care şi-au menţinut, prin natura împrejurărilor, stilul de viaţă arhaic – este şi mai evident în cazul unei alte sărbători a primăverii, cunoscută sub numele de *Hıdrellez*[66]. Ca şi în cazul anterior, aceasta amalgamează, cu cea mai deplină naturaleţe, elemente pur islamice cu elemente evident non-islamice (de origine turcică, dar nu numai). Ea pare să se confunde, în unele zone, cu *Nevrûz*-ul, ale cărui semnificaţii sunt preluate şi cumulate de o manieră fără echivoc, sau coexistă cu el şi îi împărtăşeşte o parte din sensurile fundamentale, recuperând şi integrând însă, în mai mare măsură, forme ancestrale de devoţiune. Noaptea de 5 spre 6 mai (23 aprilie, în calendarul iulian) când, potrivit tradiţiei, Hızır (al-Hadir) şi Ilyâs (Sfântul Ilie, din tradiţia creştină) se întâlnesc pe creştetul unui munte, în preajma unui izvor etc. – „joncţiune" celebrată prin *Hıdrellez* – este marcată de un eveniment interesant din punct de vedere astronomic: o conjuncţie între soare şi Pleiade. Începând cu această dată şi până în noaptea de 7 spre 8 noiembrie, Pleiadele devin invizibile după apusul soarelui. Este posibil, prin urmare, ca sărbătoarea amintită, cu rădăcini foarte vechi, să fi perpetuat amintirea diviziunii clasice a anului, în două anotimpuri fundamentale – cel cald (de vară) şi cel rece (de iarnă) –, punctând, totodată, tranziţia la sezonul cald, de maximă intensitate pentru viaţa pastorală. Louis Bazin evocă un vechi calendar al Pleiadelor, comun ariei culturale turco-mongole, care pare să fi avut implicaţii şi asupra altor sărbători turcice tradiţionale[67]. Mediul rural anatolian a continuat să se raporteze, până de curând, la această diviziune preislamică a anului, cuprinzând un

anotimp de vară (186 de zile, între 6 mai / 23 aprilie şi 8 noiembrie / 25 octombrie) şi unul de iarnă (179 de zile, între 8 noiembrie / 25 octombrie şi 6 mai / 23 aprilie). Cele două perioade ritmau viaţa individuală şi evenimentele sociale, relaţiile de schimb, alianţele etc., perpetuarea lor explicându-se, în mare măsură, prin stilul de viaţă şi ocupaţiile predilecte ale grupurilor respective[68].

Din raţiuni de ordin strict climatic (când nu este vorba de confuzia cu alte sărbători, azi obscure), datele la care se sărbătoreşte *Hıdrellez*-ul diferă foarte mult de la o zonă la alta a Anatoliei. În comuna Dedeköy (zona Malatya), sărbătoarea are loc la data de 18 februarie, în timp ce *Nevrûz*-ul este ignorat cu desăvârşire. Semnificaţia sărbătorii rămâne incertă pentru majoritatea membrilor comunităţii, care ţin, totuşi, post cu 3 zile înainte. În cursul aceleiaşi săptămâni, mai precis în seara de vineri, se găteşte şi se împarte mâncare, se fac vizite reciproce, se rostesc rugăciuni colective[69]. Nici în satul Sün din zona Elâzığ nu se sărbătoreşte *Nevrûz*-ul, *Hıdrellez*-ul fiind, în schimb, celebrat pe 25 februarie. Membrii comunităţii se pregătesc de sărbătoare printr-un post de 3 zile (*Hıdrellez orucu*, „postul de *Hıdrellez*"), după care, în ziua hărăzită celebrării, pregătesc bucate alese (preparate din carne de cocoş), pe care le împart vecinilor şi celor apropiaţi. Sărbătoarea poate continua vreme de o săptămână sau chiar o lună amintind, prin dimensiunea participării sociale, de aşa-numitele *toy* ale vechilor turci[70]. Ne întrebăm, totuşi, dacă în aceste ultime cazuri nu este vorba, de fapt, de asimilarea a două sărbători diferite, ale căror nume au rezonanţă asemănătoare: sărbătoarea *Hıdrellez*, care ne este deja familiară, şi sărbătoarea *Hızır*, care are loc la calendele lui februarie. Aceasta din urmă este marcată atât de unele grupuri *Alevî*, cât şi de grupurile *'Alî-Ilâhî* din Azerbaidjanul iranian, într-o manieră foarte strictă: 3 zile de post (marţi, miercuri, joi), urmate de sărbătoare, care începe în noaptea de joi spre vineri; data sărbătorii corespunde vechiului An Nou

turcesc, din „calendarul cu 12 animale”. După o purificare rituală, membrii comunității se îmbracă în alb; se pregăteşte o pâine rituală (*köme* / *kömme*), care este împărțită, ca pomană, alături de carnea unei oi sau capre sacrificate cu acest prilej. Copiii născuți în aceste zile faste primesc numele de Hızır[71].

În satul Alamut (zona Aydın), *Hıdrellez*-ul se sărbătoreşte, ca în cele mai multe zone ale Turciei, la data de 6 mai – prilej cu care se sacrifică miei, gătiți şi consumați apoi în comun. Specifică este ciorba numită *togga*, în compoziția căreia intră carne de miel, orez, mentă şi iaurt; socotită un aliment dintre cele mai rafinate, în virtutea ingredientelor sale, ciorba amintită este rezervată doar acestei sărbători[72]. Tot pe data de 6 mai celebrează *Hıdrellez*-ul şi *Alevî*-ii din satul Bademler (zona Izmir); în viziunea lor, aceasta este ziua de naştere a califului ‘Alî, de unde şi pregătirea specială a evenimentului. Riturile lor comemorative sunt mai degrabă o fericită ilustrare a modului în care formele de cult preislamice „hibernează” sub mantia aparentă a islamului şi par să-şi ia, triumfătoare, revanşa ori de câte ori fundamentul religiei „supraadăugate” slăbeşte sau este parazitat de opțiuni confesionale tipologic ambigue. Adepții *Alevî* din aşezarea amintită obişnuiesc să-şi înceapă ziua de *Hıdrellez* prin scurte „pelerinaje” la staulele oilor, la sursele de apă şi la mormintele strămoşilor, spre a li se închina şi a depune ofrande. Potrivit unui alt obicei – răspândit, în diverse forme, şi în alte zone ale Anatoliei – fiecare familie iese pe câmp în revărsat de zori şi, adunând picăturile de rouă depuse pe iarbă, le amestecă cu laptele muls ceva mai devreme; dacă laptele astfel tratat se „prinde”, semnul este de bun augur, produsul obținut urmând a fi folosit, pe parcursul întregului an, drept cheag. Această secvență a sărbătorii se leagă, fără îndoială, de vechi obiceiuri pastorale, ale căror variante se regăsesc şi astăzi la grupurile sau neamurile de păstori din diverse zone ale lumii. Pe de altă parte, tinerii se constituie în grupuri separate de cele ale adulților şi,

ieşind în spaţii deschise, pe câmp sau în poieni, aprind focuri asupra cărora veghează şi în jurul cărora dansează pe parcursul întregii zile; tinerele care doresc să-şi viseze ursitul sar peste aceste focuri[73]. Cea din urmă practică îşi poate avea originea în influenţele exercitate de grupurile izolate de mazdeeni, care îşi continuau existenţa, în ciuda persecuţiilor la care fuseseră supuşi, atât în Imperiul otoman, cât şi în Iran[74], dar poate fi, la fel de bine, şi o practică de inspiraţie şamanică. Un obicei asemănător se remarcă la grupul *Tahtacı* din satul Doğançay (zona Izmir). Sărbătoarea pare a dobândi, şi aici, conotaţia de comemorare a morţilor, căci presupune pelerinaje la mormintele strămoşilor, rugăciuni pentru odihna sufletelor lor şi rostirea unor *mevlût*[75]-uri celebre[76]. Adepţii *Babaî* din regiunea Çorlu celebrează *Hıdrellez*-ul prin oblaţii, serbări câmpeneşti şi vizite la sanctuarul (*yatır*) unui sfânt local, Hâcı Şeremet[77]. Tradiţia sărbătorii se menţine şi printre sunniţii din zonă, cele două grupuri reunindu-se, totuşi, separat şi apelând la rituri specifice de comuniune.

„Sărbătorile vesele" constituie, desigur, o modalitate de afirmare a conştiinţei de sine a comunităţii, de articulare şi de sporire a coeziunii vieţii sociale, cu atât mai importantă cu cât, în virtutea ideilor şi practicilor lor heterodoxe, *Alevî-Bektaşî*-ii ajung adeseori să constituie enclave şi să se izoleze de populaţia majoritară. Sărbătorile dobândesc forme mai variate şi mai exuberante în mediul rural, unde sunt expuse influenţei tradiţiilor locale, spre deosebire de mediul urban, unde rămân condiţionate de ambianţă şi de rigiditatea cadrului social. În comparaţie cu sobrietatea stilistică a dervişilor rezidenţi în marile lăcaşuri ale ordinului *Bektaşî* – acum, simple umbre ale trecutului –, adepţii *Alevî* etalează, totodată, o gamă mai bogată de practici sociative; în anumite privinţe, miza lor socială este, de altfel, mult mai importantă şi, conştient sau nu, prevalează asupra celei religioase, care rămâne un dat, nu o vocaţie asumată.

„Sărbătorile" triste

Constatam adeseori, în cuprinsul acestei lucrări, că, în chip oarecum surprinzător, tragedia consumată la Kerbalâ'[78] pe data de 10 *muharram* 61 H (într-o zi de vineri, la vremea amiezei) constituie miezul fierbinte al martirologiei *Alevî-Bektaşî* – ne referim la uciderea lui Husayn, fiul lui 'Alî b. Abî-Tâlib, de către califul Yazîd (680-683), descendentul lui Mu'âwiyya b. Abî-Sufyân (661-680), a cărui legitimitate era contestată de cel dintâi. Potrivit tradiției alide, Husayn, însoțit de circa 100 de persoane – membri ai propriei familii şi adepți devotați – se îndrepta spre Kûfa, răspunzând unei invitații a simpatizanților săi – numeroşi în acest oraş. Modest echipat, convoiul ar fi fost surprins pe drum de trupele lui Yazîd – care încerca să-l intimideze pe Husayn şi să-i smulgă legământul de supunere –, izolat în mijlocul unei zone aride, departe de apele vitale ale Eufratului şi decimat, în ciuda rezistenței armate. Aceleaşi surse susțin, aruncând în joc o cifră frecvent vehiculată de scrierile islamice în cele mai variate împrejurări, că au murit, cu acest prilej, 72 de persoane din tabăra lui Husayn şi că Husayn însuşi şi-a pierdut viața, trupul său fiind, la rândul lui, însemnat cu 72 de răni[79]. Unicul membru al familiei care nu l-a însoțit pe şeful clanului în această ultimă călătorie, supraviețuind episodului de la Kerbalâ' şi devenind, astfel, cel de-al patrulea imam legiuit al facțiunilor şiite a fost 'Alî Zayn al-'Âbidîn (m. 712), unul dintre fiii lui Husayn.

Plasarea victimelor de la Kerbalâ' şi, îndeosebi, a lui Husayn în centrul martirologiei *Alevî-Bektaşî* pare a marca o deplasare de accent a discursului religios din planul abstract şi oarecum arid al doctrinei către planul afectiv, sentimental şi patetic specific credințelor populare. Mai mult decât oricare dintre disputele care au sfâşiat, la modul cel mai propriu, comunitatea islamică încă din zorii ființării sale, evenimentele de la Kerbalâ' evocă, pentru sectanți, „marea schismă", care învrăjbeşte şi tulbură apele împestrițate ale islamului – barieră

mai curând psihologică decât pur ideologică, imposibil de ignorat în contextul impresionist în care se situează congregația. Pentru multe comunități alide din Anatolia, cu un nivel mai degrabă modest de percepție şi asimilare a retoricii teologice, martiriul de la Kerbalâ' constituie un pretext de neobosită afirmare şi justificare a opoziției față de sunnism – centrat, în viziunea lor, pe o deitate implacabilă, îndepărtată şi abstractă, înrudită tipologic cu Dumnezeul cel aspru al *Vechiului Testament*. Se constată, prin urmare, că, la fel ca în creştinism, a cărui substanță o constituie christologia, cu variatele ei ipostaze, grupările cu simpatii alide orientate către prozelitismul de masă ajung să dezvolte, în timp, o veritabilă „huseynologie" şi, de aici, o imamologie cu diverse trepte (cercuri) inițiatice[80], care va reprezenta nu atât o prelungire a dogmelor islamului, cât o interpretare, adeseori o răstălmăcire a acestora din perspectiva propriilor aspirații confesionale – dezvoltare care poate fi constatată şi în cazul *Bektaşî*-ilor.

Luna *muharram* – prima, în calendarul islamic – este profund marcată, pentru grupurile alide, de rememorarea acestor evenimente dramatice, cu adânci rezonanțe în istoria şiismului. Comemorarea propriu-zisă este precedată de un post, care începe în cea de-a douăzecea zi de după „sărbătoarea jertfei" (ar. *'Îd al-Adhâ*, tr. *Kurbân bayramı*)[81], prin formularea intenției de post, şi continuă, din dimineața zilei următoare, pe parcursul a 10 zile. În acest interval de timp nu se bea apă decât în situații extreme (caz în care lichidul este amestecat cu pământ), nu se aduc sacrificii şi, în general, nu se taie animale, se mănâncă frugal, sunt interzise cu desăvârşire, sub amenințarea anatemei, rasul şi tunsul, relațiile sexuale, schimbarea lenjeriei şi a celorlalte veşminte, nunțile şi orice formă de divertisment. Viața socială, care se suprapune, de fapt, celei comunitare, este, practic, suspendată: nu au loc adunări rituale, nu se poartă corespondență, sunt evitate companiile agresive sau zgomotoase. Se renunță şi la formulele obişnuite de salut, pentru formulele adaptate *Yâ, imâm!*, „O, imamule!", şi,

respectiv, *Yâ, Hüseyin!*, „O, Husayn!" (cea din urmă, folosită în chip de răspuns)[82].

O formă atenuată de viață comunitară persistă, totuși, dacă avem în vedere reuniunile rituale nocturne atestate atât printre *Bektaşî*-ii din congregația regulată, cât şi printre *Alevî*-ii din zonele rurale; şi unii, şi alții se reunesc în serile de post spre a lectura sau audia împreună, în variante adeseori prescurtate, unul dintre cele mai renumite poeme dramatice ale lui Fuzûlî[83], *Hadîkatü's-Sü'adâ*, „Grădinile preafericiților", precum şi alte creații de inspirație similară, elegii (*mersiye*) şi bocete (*ağıt*), având drept temă drama de la Kerbalâ'. Acestea se substituie reprezentațiilor rituale din Iran (*ta'ziya*[84]), care-şi propun să reconstituie, cu mijloace dramatice specifice, episoadele centrale ale martirajului lui Husayn, aşa cum teatrul de mistere din Occidentul medieval reactualiza periodic drama răstignirii şi miracolul învierii lui Iisus Christos[85]. Turcia otomană îşi avea, de altfel, propriul gen consacrat episodului de la Kerbalâ', care integra opere precum cea a lui Fuzûlî – pomenită mai sus. Acest gen se numea *maktel* (lit. „locul crimei / asasinatului / execuției") şi era destinat mai degrabă recitării decât reprezentării publice, deşi nici această ultimă formulă nu era exclusă, dată fiind tensiunea emoțională a compoziției. O astfel de operă literară se alcătuia, de obicei, din 10 episoade independente, a căror lectură colectivă începea în prima zi a lunii *muharram* şi se sfârşea în ziua *'âşûrâ'*. Unele poeme dramatice se compuneau din 12 episoade – câte unul pentru fiecare imam din seria duodecimană[86]. În ciuda faptului că perioada de abstinență ia, practic, sfârşit în cea de-a zecea zi, doliul continuă până în dimineața celei de-a douăsprezecea zile, astfel încât, pentru zelatori, sfârşitul lecturilor publice marca, concomitent, şi ruperea postului[87]. În această zi, socotită deosebit de fastă, se organiza adunarea comemorativă (*âyin-i cem*), care includea, adeseori, şi o ceremonie de inițiere, individuală sau multiplă[88].

Doliul din luna *muharram* este pomenit doar în treacăt în hagiografia fondatorului ordinului, fără nici un fel de detalii cu privire la conținutul sărbătorii: suntem informați, într-un gen de anacolut, că Hâcı Bektaş a hotărât ca ceremonia religioasă din cea de-a zecea zi a lunii *muharram*, prilejuită de doliul închinat imamului Husayn, să fie oficiată în lăcaşul său de la Sulucakaraöyük, în vreme ce adunarea ocazionată de „sărbătoarea pelerinilor" (*Hâcılar bayramı*) urma să se desfăşoare în aşezământul dedicat lui Seyyid Gâzî[89] de către mama sultanului selgiukid Alâeddîn ('Alâ' ad-Dîn Kayqubâd I, 1221-1237)[90]. Este foarte probabil ca acest fragment să constituie o interpolare ulterioară (să nu uităm că hagiografia datează din secolul al XV-lea) – cu alte cuvinte, din perioada în care congregația dobândise deja o tentă şiită.

Comemorarea îmbracă frecvent accente specifice, îndeosebi în comunitățile rurale izolate, puțin preocupate de comunicarea cu un centru în al cărui stil de viață nu se recunosc şi care se ridică rareori la înălțimea aşteptărilor lor. În satul Sofular din zona Aydın, de pildă, perioada de austeritate – cunoscută atât sub numele de *Kerbelâ' orucu*, „postul pentru / de la Kerbalâ'", cât şi sub cel de *muharrem orucu*, „postul din [luna] *muharram*" – durează 11 zile, cea de-a douăsprezecea marcând ruperea postului. De subliniat că adepții *Alevî* din zonă neglijează complet postul de 30 de zile din luna *ramadân*[91] – rezervat, teoretic, tuturor musulmanilor. Tot în zona Aydın – de această dată, în satul Kızılcapınar –, postul din luna *muharram* durează 10 zile[92]. *Bektaşî*-ii din satul Tekke (zona Antalya) nu postesc decât 9 zile, rupând postul în cea de-a zecea zi. Potrivit unei vechi tradiții, fiecare membru al comunității se „îndatorează" în această perioadă față de propriul părinte spiritual (*baba*) cu un animal de jertfă (în cazul femeilor, *cerbey* / *cebrâ'il*, „cocoş"). „Datoria" menționată urmează să fie onorată în cursul anului[93]. Această practică conferă o anumită regularitate riturilor sacrificiale şi reglementează în chip mulțumitor secvențe esențiale ale adunărilor liturgice, precum

oblaţiunea şi comensalismul, prin echilibrarea şi repartizarea judicioasă a resurselor interne.

Alevî-ii din satele Mamurek şi Dedeköy (zona Malatya), la fel ca şi cei din Çorum, postesc, în schimb, vreme de 15 zile, afirmând că perioadei obişnuite de abstinenţă de 12 zile prin care se comemorează evenimentele de la Kerbalâ' i se adaugă un interval de austeritate de 3 zile, numit „postul Inocenţilor Neprihăniţi" (*Ma'sûm-ı Pâk orucu*) sau „postul lui Abû-Muslim[94]" (*Ebû-Muslim orucu*)[95]. Şi mai explicit este, în privinţa acestui aspect, un *şeyh* din regiunea Tokat care, justificând ignorarea postului din luna *ramadân* de către comunitatea pe care o păstoreşte, subliniază că aceasta se supune, în schimb, unui număr de 70 de zile de post pe an, repartizate după cum urmează: 3 zile – „postul ajutorului şi al generozităţii" (*medet-mürüvvet orucu*), 7 zile – „postul de *Hıdrellez*" (*Hıdrellez orucu*), 12 zile – „postul din [luna] *muharram*" (*Muharrem orucu*) şi 48 de zile – „posturile de joi" (*perşembe oruçları*)[96]. Postului din luna *muharram* îi sunt închinate 15 zile şi în satul Kısas, din câmpia Harrân (districtul Şanlıurfa); primele 12 zile ale acestui post reprezintă omagiul adus de comunitate martirilor de la Kerbalâ', iar următoarele 3 – comemorarea „Inocenţilor Neprihăniţi" (*Ma'sûm-ı Pâk*). În acest răstimp nu se gătesc şi nu se consumă mâncăruri cu carne, nu se bea apă decât în situaţii imperative, iar toaleta personală este extrem de sumară (nimeni nu se spală, nu se priveşte în oglindă[97], nu se bărbiereşte etc.)[98].

Postul din luna *muharram* este frecvent pomenit în poezia devoţională *Bektaşî* / *Alevî*, căreia nu-i lipsesc nicidecum accentele propedeutice şi misionare. Iată, în acest sens, un poem al aceluiaşi Pîr Sultân Abdâl, pomenit mai devreme:

Celor ce ţin postul de doliu, în luna *'âşûrâ'*,
Le este înscris acesta printre faptele bune;
Celor ce-i zăresc pe Hasan şi Husayn zăcând la Kerbalâ',
Li se tulbură chipul.

Cel ce în prima [zi] postește, la Dumnezeul său ajunge;
Cel ce în a doua postește, se leapădă de păcate;
Cel ce în a treia postește, leneveşte-n Rai;
Strugure devenit, este zdrobit la a Domnului adunare.

Cel ce în a patra postește, „desăvârșit" a fost numit;
Cel ce în a cincea postește, „măreț" a fost numit;
Cel ce în a șasea postește, „împlinit" a fost numit;
Strugure devenit, este zdrobit la a Domnului adunare.

Cel ce în a șaptea postește, zboară prin văzduh;
Cel ce în a opta postește, croiește mantii cerești;
Cel ce în a noua postește, își desferecă Raiul;
Strugure devenit, este zdrobit la a Domnului adunare.

Sunt Pîr Sultân Abdâl; în cea de-a zecea zi este truda;
Asupra celui ce în a unsprezecea postește, coboară îndurarea;
Celui ce în a douăsprezecea postește, îi este menit Raiul;
Strugure devenit, este zdrobit la a Domnului adunare.[99]

Sfârșitul perioadei de doliu este marcat prin prepararea unei „supe" dulci, cu valoare simbolică (*'aşûre* / *aşure*), consumată în cursul unei mese comune şi/sau împărțită rudelor, prietenilor, celor nevoiaşi, sub formă de pomană. Cuvântul *'âšûrâ'*, de origine arabă, desemna, inițial, cea de-a zecea zi a lunii *muharram* – în care, conform tradiției islamice, ar fi avut loc mai multe evenimente memorabile: întâlnirea lui Adam cu Eva, salvarea lui Abraham / Avraam din ordalia prin foc, revederea lui Iacob cu Iosif (fiul său multiubit şi jelit), retragerea apelor potopului şi părăsirea celebrei arce de către Noe şi familia sa, martiriul imamului Husayn. Fiertura pregătită la sfârşitul primei decade a lunii evocă, în întreaga lume islamică, fie supa dulce pregătită de Noe din resturile de hrană aflate la bordul arcei sale (mazăre, fasole, grâu, orez, struguri, alune, fructe uscate etc.), înainte de a păşi din nou pe pământul regenerat prin potop, fie ultima masă luată de Husayn şi de adepții săi, înaintea confruntării de la Kerbalâ'[100]. Sub o formă sau alta, ea este destinată, prin urmare, comuniunii alimentare, şi nu consumului

individual. La începuturile islamului, inspirați, probabil, de postul iudaic de *Yom Kippur*, din 10 *tišri*, musulmanii posteau în ziua de *'âšûrâ'* (10 *muharram*) – în care, potrivit unui *hadîţ*, Ka'ba era acoperită cu un văl; după instituirea postului canonic din luna *ramadân*, acest post a dobândit un caracter opțional[101]. Tot în cuprinsul unui *hadîţ*, 'A'iša, soția Profetului, afirma că cei din clanul Qoraiš posteau în ziua de *'âšûrâ'* încă din epoca preislamică[102].

Mâncarea numită *'aşûre* / *aşure* se prepară din boabe de grâu, năut, fasole, bob, castane, diverse sortimente de alune şi fistic, migdale, nuci, stafide, smochine, caise şi alte fructe deshidratate sau confiate; în amestec cu zahăr (sau miere) şi apă, ingredientele menționate sunt fierte îndelung şi apoi turnate în vase, deasupra lor presărându-se susan, scorțişoară, miez de nucă de cocos sau nucă comună, boabe de rodie etc. Sensul de bază al cuvântului *'aşûre* / *aşure* (respectiv, al ar. *'âšûrâ'*) sugerează că, inițial, perioada de doliu a grupurilor cu simpatii alide se sfârşea în cea de-a zecea zi a lunii *muharram*; extinderea sa sporadică până în cea de-a douăsprezecea zi pare o inovație a sectanților cu simpatii duodecimane, reprezentând un omagiu la adresa Celor 12 imami din dinastia alidă.

Pregătirea acestei „supe dulci" este însoțită de un ceremonial specific, al cărui grad de elaborare variază de la o ramură, sau chiar comunitate, la alta. Patronat de persoana care se bucură de cel mai mare ascendent asupra grupului, ceremonialul îi angrenează pe toți cei prezenți. În grupurile *Alevî*, conducerea lui îi este încredințată decanului de vârstă al familiei, care începe prin a recita de 3 ori sura coranică *al-Iẖlâs*, „Crezul"[103], şi o dată, sura *al-Fâtiha*, „Deschizătoarea"[104]. După ce adaugă amestecului apă de trandafiri – utilizată, după cum am văzut, în mod curent de *Alevî-Bektaşî*-i în riturile lustrale –, oficiantul presară mici cantități de *'aşûre* / *aşure* prin colțurile casei în care are loc ceremonia (gest cu conotații apotropaice) şi, de asemenea, în vatră (*ocak*), la a cărei sacralitate ne-am mai referit.

Mult mai complex şi, cu siguranță, mai solemn era ritualul desfăşurat, în aceleaşi împrejurări, în aşezămintele de dervişi

Bektaşî. Ceremonia era prezidată, în acest caz, fie de *mürşit*, fie – în absența sa –, de persoana învestită cu rangul simbolic de *aşçıbaşı* (*aşçı baba*), „bucătar-şef". Membrii fiecărui lăcaş se reuneau, în seara de 10 *muharram*, în bucătăria acestuia – mai precis, în jurul cazanului destinat preparării hranei rituale[105] –, iar liderul spiritual dădea semnalul ceremonialului, amestecând conținutul cu o lingură de mari dimensiuni şi pronunțând formula „pacea lui Dumnezeu asupra lui Husayn, blestemul lui Dumnezeu asupra ucigaşului lui Husayn!". Gestul său era reluat, în ordinea gradelor inițiatice, de toți cei prezenți, după care circuitul se repeta în aceeaşi ordine, pe toată durata nopții. Fiecare secvență includea rugăciuni şi imnuri închinate martiriului lui Husayn[106]. Atât predarea, cât şi preluarea lingurii cu care se amesteca fiertura erau însoțite de invocația *Yâ, Hüseyin!*, „O, Husayn!"[107]. Veghea nocturnă a dervişilor *Bektaşî* se sfârşea odată cu apariția zorilor, când marele cazan era coborât de pe foc, iar *'aşûre* / *aşure* era, în fine, consumată în grup, după pronunțarea obişnuitelor formule de sacralizare.

Ritualul descris mai sus evocă motivul regenerării prin ardere sau fierbere pe foc, prezent în numeroase tradiții, din Siberia şi Asia Centrală până în Europa[108]. Această filieră interpretativă este sugerată şi de simbolismul esențial al semințelor din care se compune *'aşûre* / *aşure*: germinație şi viață. De remarcat, totodată, succesiunea fazelor nocturnă şi diurnă în desfăşurarea ritualului. „Motivul cazanului" se înscrie, pe de altă parte, în sfera simbolismului matricial, generos ilustrat de diverse culturi. El deține o anumită însemnătate şi în corpusul hagiografic al lui Hâcı Bektaş, unde se pomeneşte, la un moment dat, de 3 perioade expiatorii, de câte 40 de zile (*erbâ'in*), realizate prin imersiune într-un cazan cu apă. (A se observa şi conexiunea logică cu motivul „cufundării în apă" – apa primordială, embrionară etc.) Eroul acestui episod, Mollâ Sa'deddîn (Sa'id Emre), este introdus de Hâcı Bektaş într-un cazan, sub care se face focul vreme de 40 de zile. După acest interval de timp se constată, ridicându-se capacul, că discipolul

a dispărut. La capătul altor 40 de zile de tratament similar, Sa'deddîn reapare pe fundul cazanului, sub înfățișarea unui copil. În fine, după scurgerea următoarelor 40 de zile, Sa'deddîn este scos din cazan cu înfățișarea sa inițială și, se subînțelege, cu o nouă identitate interioară, care-i conferă forța de a traduce din arabă în turcă *Makâlât*-ul lui Hâcı Bektaş[109]. Procedeul arderii pe foc, în cazanul comun, de mari dimensiuni, este pomenit şi cu prilejul unei ordalii la care este supus dervişul Kara Donlu Cân Baba, de către nişte tătari creştini; în acest caz, focul arde sub cazan vreme de 3 zile[110].

'Aşûre / *aşure* – amintind, tipologic, de coliva din spațiul creştin (şi ea, cu origini precreştine) – cuprindea probabil, inițial, doar „semințe" de diverse proveniențe şi evoca ideea de renaştere, reînviere. Este posibil ca ea să fi apărut sub influența unor vechi culte agrare din Orientul Mijlociu, cu atât mai mult cu cât luna *muharram* (perioada în care se petrec incidentele de la Kerbalâ') este prima lună a calendarului islamic şi întruneşte toate atributele simbolice ale începutului. Perioadele de sfârşit şi, respectiv, de început ale anului se disting prin excepționalele lor calități liminale: ele asigură tranziția de la un ciclu vital la celălalt şi prilejuiesc nenumărate sărbători, nu doar în spațiul islamic.

Ca şi în alte circumstanțe analoge, perioada de doliu şi ceremoniile cu funcție cathartică din luna *muharram* se asociază cu formule devoționale caracteristice, care nu diferă, totuşi, foarte mult, de cele utilizate în alte circumstanțe. Printre aceste formule conjuncturale, adaptate împrejurărilor, figurează: „intenția" (ar. *niya*, tr. *niyet*) de abordare a postului (fără de care demersurile devoționale ale credinciosului *Bektaşî*, dar şi ale celui musulman, în general, sunt nule, nedepăşind sfera profană), „rugăciunea de doliu" (*tercemân-ı mâtem*), rostită în ultima seară a lunii *dû-l-hijja* (ultima lună a calendarului islamic) – cu alte cuvinte, în ajunul primei zile de post din luna imediat următoare, *muharram* –, rugăciunea din dimineața celei de-a zecea zile a lunii *muharram*[111] – repetată, conform

recomandării cuprinse în manuscrisele normative, de 101 ori –, elegia (*mersiye*) rostită în dimineaţa celei de-a douăsprezecea zile a lunii *muharram*[112], rugăciunile care preced această elegie şi cele care îi succed – ambele, pronunţate lângă cazanul în care s-a pregătit ‘*aşûre* / *aşure* –, rugăciunile rostite înainte şi după îngurgitarea rituală a fierturii (la care se adaugă, uneori, rugăciunile din timpul mesei rituale)[113].

De menţionat că ziua de 10 *muharram* este sărbătorită şi de sunniţi, care îi atribuie un caracter benefic. Unii exegeţi apreciază că această receptare îşi are, aproape cu siguranţă, originea în sărbătoarea mozaică a propiţiaţiunilor (*Yom Kippur*), despre a cărei înrâurire timpurie am amintit deja.

Interdicţiile sau riturile negative[114]

Alternanţa sacru / profan, modul de articulare al celor doi timpi fundamentali din care se alcătuieşte existenţa credinciosului, ritmul însuşi al permutărilor constituie particularităţi esenţiale ale oricărei comunităţi religioase. Circumscris strict, delimitat, protejat de *tabu*-uri cu semnificaţii din ce în ce mai incerte, sacrul devine, paradoxal, cu atât mai prezent, cu cât este mai retras, mai concentrat, mai „contractat”; dimensiunea, „abundenţa absenţei”, percepută ca atare, nu este altceva decât omniprezenţă, ubicuitate:

> Sub toate latitudinile, sacrul este subîntins de *tabu* şi de teroare numinoasă, *pavor sacer*, de o înspăimântătoare enigmă, de un *mysterium tremendum*. În mod foarte sugestiv, latinii îi atribuiau lui *sacer* cele două sensuri contrare, de „sacru” şi de „infam”.[115]

Dimensiunea etică, morala unei comunităţi de credinţă organice se reflectă, pe de altă parte, şi în natura *tabu*-urilor impuse membrilor săi. Cu alte cuvinte, ea se conturează nu numai prin demersurile sale pozitive, ci şi prin ceea ce neagă, prin actele sale prohibitive. Procedând la o ierarhizare, la o clasificare tipologică a interdicţiilor care cenzurează existenţa individuală sau comunitară a *Bektaşî*-ilor, se poate lesne

observa o anumită predominanță a celor izvorâte din practici sau credințe ancestrale; într-o astfel de situație se află *tabu*-urile alimentare, *tabu*-urile care circumscriu sacralitatea pragului sau superstițiile specifice (ideea că aşezarea lingurii cu partea scobită în jos este de rău augur, de pildă). Există, însă, şi *tabu*-uri sociale, a căror nesocotire atrage după sine consecințe pe termen lung, care se răsfrâng nu numai asupra celui în culpă, ci şi asupra restului familiei sau clanului său; aceste *tabu*-uri vizează îndeosebi domeniul căsătoriilor exogame. O sinteză a interdicțiilor sociale care limitează comportamentul credinciosului *Bektaşî* poate fi urmărită atât în *telkîn tercemânı* – rugăciune rostită de maestrul spiritual cu ocazia ceremoniei de inițiere a neofitului –, cât şi în tratatele special consacrate normelor de conduită (*âdâb* / *âdab*)[116].

Interdicțiile alimentare fac obiectul celor mai fanteziste interpretări chiar şi printre subiecții *Bektaşî* / *Alevî*, care au reținut, ca şi în alte situații similare, nu atât esența *tabu*-ului inițial, cât practica în sine, integrată ansamblului de rituri negative specifice şi moştenită de la o generație la alta. Principala țintă a interdicțiilor de factură alimentară o constituie carnea de iepure. *Bektaşî*-ii evită orice contact cu acest animal, cu atât mai mult să-i consume carnea, pe care o socotesc impură, respingătoare; simpla vedere a unui iepure provoacă tulburare şi trece drept un semn de rău augur. Anumite superstiții privitoare la iepure, ca animal aducător de ghinion, circulă şi printre comunitățile sunnite din Anatolia, fără a fi foarte evidente şi, în orice caz, fără a dobândi dimensiunea fobiilor colective. Sursa comportamentului straniu al *Bektaşî*-ilor şi al grupurilor înrudite nu este tocmai limpede în această privință. Abdülbâki Gölpınarlı[117] susține că suspiciunea prudentă manifestată de alizii anatolieni față de această vietate este o achiziție relativ recentă – datorată şiiților rigoriști –, deşi substratul real al interdicției, ca atare, rămâne nebulos pentru majoritatea covârşitoare a sectanților. John K. Birge[118] invocă, fără a stărui, o afirmație a lui Brailsford, potrivit căreia sufletul ucigaşului lui

Husayn ar fi pătruns, în momentul morții, într-un iepure, prin metempsihoză. În alte contexte[119] se afirmă, dimpotrivă, că țăranii cu simpatii şiite (categorie în care se înscriu, cu unele amendamente, şi multe grupuri *Alevî-Bektaşî* din Anatolia) văd în acest animal o reîncarnare a califului ‘Alî, de unde interdicția de a-l ucide şi a-i consuma carnea. În unele zone din Cappadocia, *Bektaşî*-ii pretind, pe de altă parte, că ‘Alî creştea un iepure de casă, de unde şi numele de *Hazreti ‘Alî kedisi*, „pisica sfântului ‘Alî”, atribuit animalului. Potrivit altor credințe populare, califul ‘Umar, metamorfozat în femeie, ar fi născut doi copii, transformați în iepuri odată cu revenirea califului la înfățişarea sa firească. În alte regiuni din Asia Mică, se crede că sufletul lui Yazîd (ucigaşul lui Husayn) a pătruns, la moarte, în corpul unui iepure şi, prin extrapolare, că oamenii răi, cu impulsuri negative, sfârşesc prin a se reîncarna într-un astfel de animal. În Albania, ca şi în Asia Mică, există comunități *Bektaşî* care afirmă că, sub pielea iepurelui, se află sânge, nu carne, sau că iepuroaica are cicluri menstruale asemenea femeilor şi că este, din acest motiv, impură, necurată[120]. Varietatea şi natura diferită a ipostazelor atribuite iepurelui – unele, de-a dreptul bizare – nu este străină, probabil, nici de aspectul de *Trickster*, de extrema mobilitate, adaptabilitate şi agilitate conferită acestuia în alte civilizații. În virtutea aversiunii lor declarate față de iepure, *Alevî*-ii sunt supranumiți de populația sunnită majoritară *tavşan yemezler*, „[cei care] nu mănâncă iepuri”, „nemâncătorii de iepuri”.

Coranul nu cuprinde referiri sau interdicții explicite privitoare la acest animal; se pot reține, în contextul unei discuții pe această temă, prescripții mai generale[121], care nu servesc însă nicidecum la depăşirea dilemei, la limpezirea rațiunii pentru care o categorie foarte generală şi lesne manipulabilă de *tabu*-uri alimentare a ajuns să fie reprezentată, în cele din urmă, tocmai de iepure. Refuzul cărnii de iepure de către *Bektaşî*-i s-ar putea datora, potrivit unor comentatori[122], influenței *Leviticului* XI, 5 (6):

> Iepurele de casă îşi rumegă mâncarea, dar [...] n-o are despicată; acesta este necurat pentru voi. Iepurele de câmp îşi rumegă mâncarea, dar laba n-o are despicată; acesta este necurat pentru voi.[123]

La fel de bine poate fi invocată, însă, şi interdicţia similară din *Deuteronomul* VII, 14:

> Dintre cele ce îşi rumegă mâncarea sau îşi au copita despicată printr-o spintecătură adâncă, numai acestea nu se mănâncă: cămila, iepurele şi iepurele de casă, pentru că, deşi acestea îşi rumegă mâncarea, acestea sunt necurate pentru voi.[124]

Unii antropologi sunt mai degrabă sceptici în privinţa unor asemenea surse de contaminare, mulţumindu-se să atragă atenţia asupra largii răspândiri a acestui tip de interdicţie în cele mai diverse zone ale lumii: cele două extremităţi ale Europei, zonele locuite de slavi, insulele britanice – îndeosebi, Ţara Galilor şi Irlanda[125].

Interdicţia de a consuma carne de iepure s-ar putea explica şi prin eventualitatea ca acest animal să se fi aflat, cândva, în postura de totem al unuia sau mai multora dintre grupurile turcice care au adoptat, ulterior, credinţele *Bektaşî*. Nu există, însă, menţiuni de acest tip, după cum nu se pot consemna, decât cu rare excepţii – datorate influenţelor externe –, interdicţii referitoare la iepure printre populaţiile turcice din Asia Centrală şi din Siberia; pe de altă parte, chiar animalele totemice sunt consumate ritual cu anumite prilejuri. Mai mult, în spaţiul geografic amintit mai sus, leşurile de iepuri sau diversele părţi desprinse din trupurile lor (cranii, cozi, urechi) au frecvent funcţie apotropaică, fiind folosite, printre altele, la confecţionarea de amulete. Ceva mai rar utilizat decât alte animale în ritualurile şamanice din zonele turcice, iepurele este, totuşi, prezent şi în aceste împrejurări. El făcea, totodată, parte din vechiul calendar turcic cu 12 animale, corespunzând lunii martie; în ideologia extrem-orientală care-i servea acestuia drept sursă de inspiraţie, iepurele evoca aspectele feminin,

lunar, rece, umed, fecund[126]. *Tabu*-ul privitor la iepure funcționează, în orice caz, atât în zonele centrale, cât şi în cele periferice ale mişcării, coroborat uneori cu alte interdicții asemănătoare. *Bektaşî*-ii din zona Strumica (Macedonia), de exemplu, nu consumă carne de iepure, dar nici de cocoş[127], deşi cea din urmă este consumată ritual de diverse comunități *Alevî* anatoliene, înlocuind, în riturile sacrificiale, carnea de berbec[128].

Bektaşî-ii, ca şi *Mawlawî*-ii, nu mâncau, se pare, nici peşte, deşi în *Coran* nu apar interdicții referitoare la categoria alimentară menționată, ba chiar dimpotrivă[129]; în ciuda tentativelor unor exegeți de a-i dezvălui resorturile, şi originile acestui *tabu* rămân obscure[130]. Remarcăm, însă, că atât iepurele, cât şi unele categorii de peşte (deci, nu toate vietățile acvatice) se numără, totodată, printre alimentele prohibite ale grupurilor *Nusayrî* (actualmente, *'Alawî*).

Un alt animal *tabu* pentru grupurile *Alevî* din zonele rurale ale Asiei Mici este ursul (desemnat, de pildă, de facțiunea *Tahtacı* prin eufemisme de genul *dağdaki*, „cel de pe / de la munte", *koca oğlan*, „flăcăul cel uriaş" etc.). Pornind de la constatarea că printre tătarii din Altai – ca să ne oprim doar asupra unui exemplu –, zeul malefic, Erlik, este adeseori reprezentat sub înfățişarea unui urs, John K. Birge[131] vede în acest *tabu* o reminiscență a şamanismului. Ne întrebăm dacă nu ne confruntăm, de fapt, în acest caz, cu vestigii ale „cultului ursului" şi, de aici, ale vechilor rituri inițiatice, care constituiau, cândva, apanajul grupurilor de adulți – similare cu „societățile de bărbați" (*Männerbünde*) –, cu atât mai mult cu cât un număr însemnat de triburi turcice îşi aveau obârşia în zone montane greu accesibile, dominate de forța brută a acestui animal. Potrivit lui Mircea Eliade, „societățile secrete de bărbați, *Männerbünde*, derivă din misterele inițierii tribale", dar „în *Männerbünde*, secretul joacă un rol mai important decât în inițierile tribale"[132]. În astfel de contexte, ca şi în cazul nostru, ursul este desemnat prin eufemisme, „astfel încât să se evite invocarea prezenței reale a animalului, obiect de teamă prin efectul magiei numelor"[133].

Este evident, însă, că *tabu*-urile cele mai pregnante ale *Bektaşî*-ilor se leagă, totuşi, de prag. El face obiectul unui tratament special, în măsura în care se asociază cu „intrarea" – punct critic, ambiguu, pentru bine şi rău, deopotrivă. Sacralitatea pragului determină, cu siguranţă, şi interdicţiile care-l vizează în mod nemijlocit, atât din perspectivă magico-religioasă, cât şi din perspectiva conduitei sociale. Ideea acestei sacralităţi nu este împărtăşită doar de *Bektaşî*-i; ea funcţiona, în egală măsură, la vechii turci şi, ulterior, la membrii comunităţii sunnite, îmbrăcând mai degrabă aspecte arhetipale. Ceea ce variază, în multitudinea de cazuri inventariate la diverse nivele de manifestare şi în diferite arii culturale, este nu atât aspectul formal, cât valorizarea diferenţiată a conţinuturilor simbolisticii conexe. Particularităţile şi complexitatea acestei simbolistici decurg, evident, din orizontul cultural şi religios al comunităţii care şi-o asumă ca temei comportamental.

Grăitoare sunt, în acest sens, studiile iniţiate de Orhan Türkdoğan asupra unor comunităţi *Alevî-Bektaşî* din Turcia contemporană, care identifică în mod curent pragul cu califul (imamul) ‘Alî, văzând în el un simbol al interiorităţii, al esotericului, al căii mistice (a se vedea interviurile realizate în satele Doğançay, din zona Izmir, şi Şehitler, din regiunea Bursa[134]). Pragul fiind considerat sacru, pe el nu se calcă, nu se stă jos şi nu se face murdărie, încălcarea acestor prescripţii conducând la ingerinţa spiritelor malefice în existenţa prevaricatorilor (credinţă mărturisită de sectanţii din satul Kızılağaç, zona Milas-Muğla[135]). Însemnătatea atribuită pragului derivă, într-o anumită măsură, şi din ambiguitatea funcţiei sale, căci el trimite la o stare liminală, potenţial periculoasă prin indeterminare: este asemenea unei punţi fragile peste un timp suspendat. Marcând şi delimitând, el este şi un simbol al spaţiului privat şi inviolabil, un „paznic" al interiorităţii. Când o mireasă *Alevî-Bektaşî* păşeşte pentru prima oară în noua sa locuinţă, este închinată pragului şi i se adresează cuvintele: „Ai intrat în această casă cu faţa, fii fericită până ce vei ieşi din ea

pe spate" (satul Doğançay, zona Izmir)[136]. În alte regiuni (de pildă, satul Babailer, din zona Çorlu), mireasa sărută pragul de 3 ori, la intrarea în noul său cămin, în vreme ce i se adresează cuvintele: „Această casă este a ta"[137]. Intrarea şi ieşirea din casă (aşadar, trecerea peste, sau dincolo de prag) sunt însoţite de formula *bismillâh*, „în numele lui Dumnezeu", cu care musulmanii obişnuiesc să-şi prefaţeze orice demers; neglijarea, fie ea şi involuntară, a acestui detaliu este privită ca un semn rău şi generează reţinere faţă de persoana surprinsă într-o asemenea ipostază (vezi satul Dedeköy din zona Malatya).

Originea reverenţei şi a superstiţiilor legate de prag urcă, spuneam, pe firul timpului, până la vechile credinţe ale populaţiilor turco-mongole din Asia Centrală. În viziunea acestora, pragul de sus şi cel de jos al iurtei nu puteau fi atinse ori lovite, în ele avându-şi sălaşul spiritele protectoare ale incintei şi, implicit, ale celor care o locuiau. Pragul era, totodată, un simbol al forţei suverane, invincibile; de aceea, a te pleca / supune cuiva însemna a te pleca / prosterna în faţa pragului său. Această ultimă idee este limpede exprimată şi în poezia devoţională *Bektaşî*, unde se remarcă frecvent expresia „a te pleca / dormi pe pragul învăţătorului / maestrului spiritual (sau lăcaşului)", cu sugestii similare.

Tabu-urile sociale ale *Alevî-Bektaşî*-ilor sunt în mare măsură reductibile la domeniul schimburilor matrimoniale. Practica endogamiei, ca reflex de protecţie a identităţii de grup, spiritul autarcic, resursele de suspiciune şi retractilitate care subminează nu numai raporturile interconfesionale, ci şi relaţiile între egali, între grupurile din componenţa marii familii a *Bektaşî*-ilor au alimentat constant şi, probabil, au amplificat sensibilitatea cu care sunt percepute interdicţiile specifice acestui domeniu. Nesocotirea practicilor endogame – din ce în ce mai frecventă astăzi la tinerii *Alevî* care, părăsindu-şi comunitatea pentru studii sau în căutare de lucru, vin în contact cu mentalitatea modernă, flexibilă şi permisivă a societăţii laice – atrage după sine excomunicarea (*düşkünlük*, lit. „decădere")[138]

familiei rebelului, în totalitatea sa. Anatema se răsfrânge în primul rând asupra celor care îşi căsătoresc fiii / fiicele cu persoane de confesiune sunnită. Noii veniți se pot converti la credința practicată de familia soțului sau soției, fără ca acest demers să pună capăt, din oficiu, perioadei de blam comunitar la care este supusă aceasta şi care durează, în medie, 7 ani[139]. Potrivit unei *anabacı*[140] din satul Doğançay (zona Izmir), dacă fiica unui *Alevî* se căsătoreşte cu un sunnit (lucru care se întâmplă, de obicei, fără asentimentul părinților), familia sa este excomunicată – devine, cu alte cuvinte, *düşkün* –, iar persoana răspunzătoare de această decizie se autoexclude din comunitate, potrivit unei reguli implacabile. Pe de altă parte, o sunnită căsătorită cu un *Alevî* poate fi acceptată în comunitate (deşi fără prea mare tragere de inimă), dacă se converteşte la alevism şi se supune ritului de inițiere; văduvelor sunnite recăsătorite cu sectanți *Alevî* li se refuză, în schimb, această posibilitate[141]. În satul Alamut (zona Aydın), persoana excomunicată ca urmare a căsătoriei cu un sunnit sau cu o sunnită este complet izolată din punct de vedere social şi nu mai are dreptul să participe la ceremoniile religioase (*âyin-i cem*); ea nu este abilitată nici să aducă jertfe, nici să mănânce din carnea animalelor sacrificate de propriii coreligionari, cu prilejul marilor ceremonii. Pentru a fi absolvit de perioada de penitență, sectantul exclus din comunitate este nevoit să aştepte sosirea în zonă a „părintelui spiritual" (*pîr*) – singurul în măsură să ridice anatema care apasă asupra sa; persoanele cu rangul de *mürebbi*, *baba* sau *dede*, aflate pe trepte spirituale inferioare, nu au o asemenea abilitare. Tradiția cere ca părțile implicate în căsătoria mixtă (inclusiv familia sunnită) să se prezinte în fața „părintelui spiritual" cu animale de jertfă, căci sacrificiul reprezintă o secvență importantă a ritualului de anulare a stării de *düşkünlük*. În zona Alamut, excomunicarea pe 7 ani se practică doar în cazul devierilor comportamentale grave, precum atentatul la pudoare, violul sau crima[142]; această particularitate evidențiază, încă o dată, diversitatea practicilor normative de la o regiune la alta şi

de la o grupare la alta. Din detaliile furnizate anterior, se poate deduce că însăşi starea de *düşkünlük* este percepută diferenţiat de comunitate, în raport cu natura abaterii săvârşite; printre cele mai grave devieri comportamentale se înscriu, în general, crima, adulterul, sodomia, furtul şi divorţul nemotivat[143].

Cel învinuit de imoralitate sau de nesocotirea normelor de conduită ale grupului este supus judecăţii colective în cadrul unei reuniuni speciale (*düşkün meydânı*, „adunarea celui / pentru cel decăzut"). Dacă, în urma examinării faptelor, se vădeşte vinovat, prevaricatorul este condamnat la o perioadă de izolare, de „carantină" comunitară care, în mod obişnuit, durează 40 de zile. În acest răstimp, nu i se permite să participe la activităţile sociale şi la ceremoniile religioase, nu i se vorbeşte, nu i se calcă pragul, nu îi sunt acceptate animalele la păşunat etc.; membrii familiei sale suportă, fără excepţie, acelaşi tratament. Nu puţine sunt cazurile în care cei vinovaţi sunt obligaţi de comunitate la plata unor despăgubiri. La sfârşitul perioadei, liderul spiritual convoacă o nouă adunare (*mürüvvet meydânı*, „adunarea generozităţii"), care sancţionează reintegrarea celui „rătăcit" în comunitate şi care constituie, concomitent, o modalitate de reconfirmare a ataşamentului şi a fidelităţii sale[144]. Excomunicarea şi rigoarea cu care este ea pusă în practică subliniază sentimentul solidarităţii de grup, dar şi al răspunderii reciproce care animă aceste colectivităţi, împinse adeseori de împrejurări la periferia stingheritoare a societăţii.

Tot cu funcţie de autoreglare pare a fi învestită şi ceremonia numită *mağfiret-i zünûp*, „iertarea păcatelor". Aceasta are loc anual şi este destinată mărturisirii publice a păcatelor săvârşite în intervalul scurs de la precedenta reuniune de acelaşi gen. Cei care au conştiinţa încărcată sau pătată de fapte contrare eticii grupului sunt invitaţi în centrul oratoriului (*dâr*), spre a pronunţa următoarea formulă (sau, eventual, o variantă a acesteia):

> În numele Şahului, Dumnezeu Dumnezeu! O, desăvârşiţilor, chipul mi-e [plecat] la pământ, sinele meu atârnă în spânzurătoare. Fie-mi sufletul jertfă şi trupul, rugăciune, la adunarea desăvârşiţilor, la

sfatul lui Muhammad-'Alî, în prezența întemeietorului. Dacă există frați de suflet care au suferit, care au fost îndurerați ori răniți de acest sărman, să grăiască, să ni se alăture, să ceară ce li se cuvine! Pe Dumnezeu, așa este! El, Prietenul, cu fiecare clipă a celor adevărați![145]

Confesiunea este, de obicei, suficientă pentru cei de față și acceptată fără rezerve. Când eroarea încriminată ori ofensa adusă vreunui coreligionar este mult prea gravă pentru a fi trecută ușor cu vederea, liderul adunării analizează cazul pe îndelete și prescrie o pedeapsă care poate merge de la sancțiuni banale până la fastidioase și costisitoare pelerinaje pioase la locurile sfinte ale șiiților, ori chiar la excomunicare. Absolvirea de consecințele actelor negative este marcată printr-o ceremonie a „purificării de păcate" (*tathîr-i* / *tathir-i zünûp*), care include și un rit sacrificial; berbecul, tăiat și gătit potrivit standardelor de puritate ale comunității, este consumat ritual la sfârșitul ceremoniei.[146]

O ceremonie (cu adresă individuală, de această dată) de iertare a păcatelor (*baş okutma* / *okutması*, lit. „citire / recitare a capului") are loc și după data de 12 *muharram*, la încheierea postului și a perioadei de doliu. Cu acest prilej, dervișii își vizitau, odinioară, maestrul inițiator, purtând în mână mica bonetă de interior (*arakıye*) și centura (*tîğbent*), se prosternau în fața sa, spre a fi binecuvântați odată cu însemnele specifice, și le redobândeau, din mâna acestuia, ca semn al unui nou început[147]. Ceremonia amintită juca rolul unei reconfirmări periodice, fiind, totodată, o modalitate de menținere a coeziunii spirituale dintre „confesor" (*baba*) și credincios. Momentul era cu atât mai semnificativ cu cât se producea în prima lună a calendarului islamic, după intervalul de penitență și austeritate comportamentală, dominat de ideea morții inițiatice și a reînvierii, care însoțea sfârșitul anului și prefața reluarea ciclurilor vitale. Ca și în alte împrejurări, textura trecutului potențează, așadar, natura și forța prezentului.

NOTE

1. *Coranul* XXIII, 14.

2. *Ibidem* XIV, 39.

3. Formulele de mai sus sunt rostite în limba arabă; vezi Noyan 1987, p. 124.

4. Noyan 1987, pp. 124-125; Uluçay 1992, p. 101.

5. Comensalismul este, așa cum am mai avut prilejul să constatăm, unul dintre riturile comunitare cele mai agreate de *Bektaşî*-i.

6. „În societățile pseudospecifice [trib, clan etc., al căror *pattern* subzistă, subteran, și în societățile rurale anatoliene din epoca contemporană – n.n., L.M.], începând cu inițierile de pubertate, o întreagă rețea rituală acoperă în întregime existența individului, cu scopul de a-l face să recunoască normele, de a-l include în viața socială, de a-i aminti în orice clipă că face parte dintr-o cultură cu motivație transcendentă. Riturile de acest fel se pot numi *integratoare*" (Culianu 1996, pp. 182-183).

7. Van Gennep 1996, pp. 71-72.

8. Reamintim vechea idee, sau mai curând analogie neoplatoniciană, reluată de unii gânditori sufiți, dar și de gânditori europeni precum Blaise Pascal, potrivit căreia Dumnezeu poate fi asemuit unui cerc, al cărui centru este pretutindeni, dar a cărui circumferință nu se află nicăieri.

9. Așadar, de un inițiat, deși aflat pe treptele inferioare ale ierarhiei gnostice.

10. *Al-Jabbâr* – teonim coranic.

11. *Al-Hâliq* – teonim coranic.

12. *Coranul* XXV, 1.

13. În text, *enbiyâ'* (tr. sg. *nebî*), „trimișii, profeții".

14. Noyan 1987, pp. 126-127.

15. Vârstă variind, în general, între 3 și 5 ani.

16. Momente inspirate, de pildă, din teatrul de umbre turc, la a cărui dezvoltare a contribuit și mentalitatea dezinhibată a *Bektaşî*-ilor.

17. D'Ohsson, citat în Brown 1968, p. 290.

18. Kafadar 1992, p. 309.

19. Noyan 1987, p. 232.

20. *Al-Bari'* – teonim coranic.

21. Noyan 1987, p. 124.

22. Noțiunea de mai sus poate desemna, în funcție de context, transmigrația sufletelor dintr-o stare existențială în alta, pornind de la nivelele inferioare de manifestare a vieții până la cel uman, metempsihoza și/sau reîncarnarea – doctrine care, cu mici excepții remarcate la nivelul unor grupuri

marginale, nu au o relevanță deosebită și nu sunt agreate de islamul ortodox (Glassé 1991, pp. 386-387).

23. Noyan 1987, p. 297.

24. „În scenariile inițiatice, simbolismul nașterii merge aproape întotdeauna în paralel cu cel al morții. În contextele inițiatice, moartea înseamnă depășirea condiției profane, nesanctificate a «omului natural» care ignoră sacrul și este orb la chemarea spiritului" (Eliade 1992, p. 177).

25. Noyan 1987, p. 297.

26. Durkheim 1994, pp. 556-557.

27. *Ibidem*, p. 568.

28. Culianu 1996, pp. 180-181.

29. Türkdoğan 1995, pp. 67-68.

30. Jettmar 1983, pp. 91-159.

31. Özbek 1992, p. 166.

32. Tinerele moarte înainte de vreme sunt înhumate în straie de mireasă, ca și în alte zone.

33. Aluzie la ramura duodecimană (imamită) a șiismului, de la care se revendică *Bektaşî*-ii.

34. Noyan 1987, pp. 299-300.

35. *Ibidem*.

36. Laqueur 1992, pp. 284-293.

37. Problema ceremoniilor funerare la *Bektaşî*-i se regăsește rareori în studiile, nu foarte numeroase, consacrate congregației – a se vedea, de pildă, scurta mențiune datorată lui J. K. Birge (1994, p. 172).

38. Riturile aferente ceremoniei funerare trebuie să fie oficiate, în cazul membrilor inițiați ai ordinului, de persoane având cel puțin același rang spiritual cu defunctul sau plasate pe treptele superioare ale ierarhiei inițiatice (în această situație se aflau, de regulă, maeștrii spirituali). Ceremoniile funerare consacrate femeilor-derviș nu diferă de cele destinate bărbaților.

39. Noyan 1987, p. 300.

40. Se produce, de pildă, o fumigație sau o spumă densă, care învăluie masa destinată spălării rituale a mortului (*teneşir*).

41. Pentru *yog* / *yug*, „doliu", „ceremonie de doliu", „pomana mortului", v. Ergin 1975, p. 141. În *Divânü Lûgât-it-Türk* (I, Ankara, 1985, pp. 398-399; III, Ankara, 1986, p. 143), Mahmût al-Kâşgarî pomenește de *basan* / *yug basan* – ca pomană oferită după înhumare – și de *yog* / *yug*, pomana (masa) oferită de rude la 3 sau la 7 zile de la înhumarea unei persoane.

42. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 88.

43. Așadar, tot o fiertură din „boabe" sau „semințe" – simbol al renașterii, al germinației, la fel ca și coliva din spațiul creștin, de pildă.

44. Noyan 1987, p. 322.

45. Pentru detalii suplimentare asupra riturilor *Bektaşî* şi asupra conţinutului rugăciunilor rostite în diverse faze ale ceremoniei, vezi Noyan 1987, pp. 296-323.

46. Durkheim 1994, pp. 498-500.

47. *Ibidem*, p. 499.

48. Prima zi a anului în calendarul solar iranian, respectiv prima zi a lunii *farvardin*. În situaţia în care sărbătoarea de *Nevrûz* coincide, calendaristic, cu doliul din luna *muharram*, se adoptă o soluţie de compromis: de dimineaţa şi până la prânz se celebrează *Nevrûz*-ul, iar după amiază sunt reluate rigorile doliului (Noyan 1987, p. 158).

49. Zi care însemna, pentru multe populaţii de păstori cu existenţă transhumantă sau semitranshumantă (situaţie în care se aflau şi se mai află încă destule triburi turcice), părăsirea locurilor de iernat şi deplasarea către păşunile montane – moment marcat, încă din vechime, prin rituri specifice.

50. Numele sărbătorii derivă, se ştie, din pers. *nô rûz*, lit. „ziua cea nouă", care desemna, în spaţiul iranian, Anul Nou; potrivit unei vechi credinţe, în această zi se produce reînnoirea Creaţiei.

51. Tradiţia oferirii de daruri în semn de închinare, cu prilejul ceremoniei de Anul Nou, este de sorginte persană; o atestă, de pildă, basoreliefurile achemenide de la Persepolis, reprezentând secvenţele unei ceremonii similare (Inalc2k 1996, p. 132, n. 3). Aspectul simbolic al darurilor oferite suveranului în prima zi a noului an reiese cu şi mai multă claritate din tratatul *Nôrûznâme* al celebrului Omar Khayyam / Hayyam (1040/1048-1122): „Începând cu Kay-Khosrou şi până la vremea lui Yazdijard, ultimul rege al Iranului, obiceiul regilor a fost ca în ziua *nouruzului* primul om, şi acesta nu din familia suveranului, mobadul-mobazilor [*mâbad-e mâbedân*, rangul suprem în ierarhia „clericală" zoroastriană – n.n., L.M.] să vină la rege cu o cupă (*jâm*) de aur, plină cu vin, cu un inel, cu un derham şi un dinar regesc (*dinâr-e xosravâni*), cu un mănunchi de fire de orz de curând crescute (*xavid-e sabzraste*) şi o sabie, cu un arc şi o săgeată, cu o călimară (*davât*) şi un *qalam*. [...] şi să-l preamărească şi să-i mulţumească în limba persană (*pârsi*), cum reiese din (înseşi) spusele sale. Când mobadul-mobazilor îşi încheia lauda, veneau nobilii (*bozorgân*) ţării, care îşi ofereau serviciile lor" (Omar Khayyam, *Nouruz-nâme*, Bucureşti, Editura Kriterion, 2003, p. 56). Parte a acestor tradiţii preislamice s-au perpetuat şi au cunoscut o largă răspândire în Orientul Mijlociu, ba chiar în nordul Africii, după cucerirea islamică. Cu prilejul *Nôrûz*-ului, la Bagdad aveau loc, de pildă, ample reprezentaţii în faţa califilor şi a mulţimilor gătite de sărbătoare, care erau răsplătite cu bani. Suveranul le dăruia supuşilor diverse figurine, mai ales din ambră, între care se remarcau numeroşi trandafiri roşii, iar soldaţilor – ţinuta de vară; aveau loc carnavaluri şi scene burleşti, care păreau să sugereze, ca şi în cazul

Saturnaliilor romane, suspendarea temporară a noțiunii de ordine și, de aici, de ierarhie socială. La curtea ‘abbâsizilor, cei prezenți erau literalmente „bombardați” cu cantități impresionante de trandafiri proaspăt tăiați. Motivul trandafirului, ca simbol al vieții și regenerării, se regăsește și la fâtimizii egipteni, care ridicau un întreg palat din acest „material”. Se practica stropitul cu apă, întâlnit deopotrivă la musulmanii arabi, la iranieni și la copți. *Nôrûz*-ul era celebrat și în Egipt, printr-un carnaval condus de un rege ales al carnavalului; întreaga sărbătoare se desfășura sub oblăduirea unui „rege al *Nôrûz*-ului”, care, cu chipul vopsit în alb, înveșmântat cu o mantie roșie sau galbenă și călare pe un asin, străbătea străzile orașului Cairo, percepând diverse sume de bani de la cei înstăriți și umilindu-i în public pe cei care îl refuzau (Metz 1966, pp. 332-333). – Mulțumim domnului profesor Viorel Bageacu, specialist în limba și literatura persană, pentru amabilitatea de a ne fi semnalat și tradus, din versiunea rusă a operei lui A. Metz, informațiile de mai sus, privitoare la celebrarea *Nôrûz*-ului.

52. Noyan 1987, pp. 157, 161.

53. *Ibidem*, p. 162.

54. Cantemir 1987, p. 447.

55. Pentru o relatare detaliată a modului de desfășurare a ceremoniei la *Bektaşî*-i, vezi Birge 1994, pp. 219-231.

56. Vinul (*şarap*) este un simbol al dragostei divine, dar și al cunoașterii mistice. Pocalul (*kadeh*) sugerează inima gnosticului, concepută ca receptacol al Revelației și, implicit, al dragostei dumnezeiești.

57. În text, *muhip* (lit. „iubitor / prieten afectuos”) – membru inițiat al comunității *Bektaşî*, angajat în perioada (variabilă) de serviciu în slujba propriului maestru, care îi asigură accesul la gradul de derviș.

58. Pir Sultan Abdal 1974, pp. 297-298.

59. La iranieni, masa din noaptea de *Nôrûz*, numită *sofre-ye haft sin*, „masa celor 7 *sin*”, include, între altele, și ouă roșii, vopsite special cu acest prilej (Bageacu 1997).

60. Türkdoğan 1995, p. 73.

61. *Ibidem*, p. 118.

62. *Ibidem*, p. 189.

63. Subgrup *Bektaşî*, care îl recunoaște drept *pîr* pe Baba Ilyâs, conducătorul răscoalei anatoliene din 1239-1240.

64. Cocoșul, îndeosebi cel alb, este obiect de venerație printre adepții *Bektaşî* și *Alevî*. În momentele importante, precum ceremoniile de inițiere sau ceremoniile în cursul cărora postulanții devin *musâhip*, „asociați, tovarăși, prieteni”, sau *kan kardeşi*, „frați de sânge / cruce”), se sacrifică, de obicei, cocoși, numiți *cebrâ‘îl*. (În alte zone locuite de *Bektaşî*-i – ca, de pildă, la Strumica, în Macedonia – carnea de cocoș este prohibită, alături de cea de

iepure.) Acest aspect se leagă, poate, de simbolismul solar asociat cocoşului; el anunţă primul ziua ce urmează nopţii, învierea care urmează morţii – este simbolul reînvierii, al vieţii eterne. El evocă, pe de altă parte, cocoşul alb văzut de profetul Muhammad pe tronul ceresc, în timpul „ascensiunii nocturne". Prezent şi în tradiţia iudaică, el ar fi de origine mazdeeană. În spaţiul creştin, cocoşul este, alături de vultur şi miel, emblema lui Iisus Christos; în lumea islamică, el este cel care cheamă la trezia spiritului şi la rugăciune, care semnalează prezenţa îngerului. La unele populaţii altaice, mortul este simbolizat în timpul riturilor de lustraţie cu funcţie apotropaică care urmează unui deces de un cocoş legat de patul funerar, care va fi izgonit de şaman (Chevalier / Gheerbrant I, 1994, pp. 345-347). Cocoşul trimite, însă, şi la credinţele *Yazîdî* – grup heterodox care prezintă o serie de tangenţe cu grupurile *Alevî* şi, mai ales, cu *Ahl-e Haqq*; în iconografia *Yazîdî*, divinitatea Malek Tâ'us este reprezentată sub forma unui cocoş.

65. Türkdoğan 1995, p. 229.

66. Cuvânt rezultat din contragerea numelor celor doi sfinţi islamici, al-Hadir (tr. Hızır) şi Ilyâs care, potrivit tradiţiei, ar fi sorbit din „apa vieţii" (*âb-ı hayât*), devenind nemuritori. Evocat ca iniţiator şi izbăvitor în momente dificile, misteriosul sfânt islamic al-Hadir este asimilat fie cu sfântul Ilie, fie cu sfântul Gheorghe din tradiţia creştină. În corpusul *Vilâyetnâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî*, al-Hadir este asociat cu patronul *Bektaşî*-ilor, Hâcı Bektaş. O corabie aflată în pericol pe mare este salvată, de pildă, de doi dervişi, ale căror feţe răspândesc lumină şi care se dovedesc a fi Hâcı Bektaş şi profetul al-Hadir (*Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 69-70). Într-o altă împrejurare, al-Hadir îl vizitează pe Hâcı Bektaş, care îi adresează rugămintea de a salva de la naufragiu un vas aflat în primejdie pe Marea Neagră. Profetul – înfăţişat ca o persoană impunătoare, cu chip plăcut, păr lung şi straie verzi –, încalecă în grabă pe calul sur cu care venise şi se pierde în înaltul cerului (*ibidem*, p. 75). De remarcat că asocierea lui Bektaş cu vestitul profet este sugerată şi într-un alt context, în care sfântul declară că a salvat o corabie aflată în dificultate pe Marea Neagră, după ce şi-a vârât, preţ de o clipă, capul sub mantie (*ibidem*, pp. 68-69). În spaţiul iranian, acest personaj este conexat în mod explicit cu *Nôrûz*-ul, după cum o denotă masa rituală numită *sofre-ye xâge xezr*, „masa lui al-Hadir", rezervată ultimei zile de vineri a anului (vezi Bageacu 1997). Al-Hadir, lit. „cel verde" – care-l evocă, potrivit lui Julian Baldick, pe faimosul „Om Verde" din vechea Europă şi din Orientul Apropiat – este identificat sau asemuit şi cu alte personaje enigmatice: de pildă, cu iniţiatorul anonim al lui Moise din *Coran* (XVIII, 59-81) şi cu Idrîs, personaj preislamic evocat de aceeaşi scriptură; se fac, de asemenea, conexiuni între motivele vehiculate de legenda sa şi motivele prezente în alte eposuri paradigmatice: legenda lui Ghilgameş, povestea lui Alexandru cel Mare şi o legendă iudaică

despre profetul Ilie. Se crede că al-Ḫadir, care este nemuritor, continuă să stăpânească invizibil lumea şi să se roage, în fiecare vineri, în moscheile din oraşele sfinte ale islamului, Mecca, Medina şi Ierusalim; el este asociat adeseori fie cu tradiţiile *Uwaysî*, fie cu cele privitoare la „prietenii ascunşi ai lui Dumnezeu" – în mod particular, cu acea clasă de sfinţi apotropaici, invizibili, cunoscuţi sub numele generic de *abdâl*, „substitute" (Baldick 1993, pp. 29-30). Motivul „Omului Verde" apare, însă, cu aceeaşi funcţie catalitică, iniţiatoare, şi în alte zone extraeuropene, precum America de Nord (mai precis, la populaţiile indigene de aici): „În Marele Bazin se vorbeşte despre «omuleţul verde», care are o înălţime de doar două picioare şi poartă o tolbă cu săgeţi şi un arc. «Omuleţul verde» este spiritul păzitor al vracilor (*medicine-men*), al celor care au devenit magicieni numai printr-un ajutor supranatural" (Eliade 1997, pp. 108-109).

67. A se vedea, pentru discuţia amintită, Gökalp 1980, pp. 190-194.

68. Ekinci 1992, p. 35.

69. Türkdoğan 1995, p. 267.

70. *Ibidem*, p. 272.

71. Mélikoff 1975, pp. 60-61.

72. Türkdoğan 1995, p. 118.

73. *Ibidem*, p. 214.

74. În Iran, în ultima zi de miercuri a anului (*čaharšambe-ye suri*), aşadar cu câteva zile înaintea *Nôrûz*-ului, se aprind focuri şi se sare peste ele; acestea sunt lăsate apoi să se stingă de la sine, iar cenuşa lor este împrăştiată la răspântii. Teologii musulmani susţin că, după tragicele evenimente de la Kerbalâ' (680), s-a convenit ca, în ultima zi de miercuri a anului, şiiţii să aprindă focuri pe acoperişurile propriilor case, spre a fi, astfel, deosebiţi de sunniţi. Tradiţia zoroastriană susţine, pe de altă parte, că *Nôrûz*-ul se situează la mijlocul unui interval de graţie de 10 zile, în care sufletele morţilor coboară pe pământ, printre cei apropiaţi; aceste suflete trebuie să fie cinstite, rezervându-li-se o primire solemnă, în care focului – element sacru în zoroastrism – îi revine un loc determinant (Bageacu 1997).

75. Poem compus şi recitat, în principiu, cu ocazia zilei de naştere a Profetului (*mawlid an-nâbî*), pe data de 12 *rabî' al-awwal* (tr. *rebi' ül-evvel*)**.** În Turcia, cel mai celebru poem de acest gen a fost compus de Süleymân Çelebi (m. 1422).

76. Türkdoğan 1995, p. 189.

77. *Ibidem*, p. 229.

78. Oraş situat astăzi în Irak, la circa 90 de kilometri sud-vest de Bagdad, pe malul drept al Eufratului.

79. Reamintim, în acest context, aserţiunea atribuită de tradiţie (*hadîṯ*) lui Muhammad, potrivit căreia există 72 de opţiuni confesionale eronate, cea

de-a şaptezeci şi treia – care, aşa cum am văzut, este revendicată de fiecare grup sectar – fiind, de fapt, singura autentică, singura în măsură să asigure accesul la „salvare”.

80. „Pietatea şiismului, la fel ca şi teosofia sa cea mai profundă, sunt esenţial imamocentrice, aşa cum spiritualitatea creştină este în mod esenţial christocentrică. A pretinde că te lipseşti de imamologie este în ochii unui gânditor şi spiritual şiit ceea ce ar fi în ochii unui teolog creştin pretenţia de a face abstracţie de christologie” (Corbin 1973, p. 10).

81. Sărbătoare celebrată pe data de 10 *d̲û-l-hijja* (tr. *zi'l-hicce*).

82. Noyan 1987, pp. 130-133.

83. Poet născut, probabil, în 1480, în zona Irakului actual, şi mort în 1556, la Kerbalâ'; exponent al perioadei clasice a literaturii otomane, şi-a redactat operele în limbile persană, turcă (dialectul azer) şi arabă, remarcându-se prin lirismul şi forţa sa expresivă, prin bogăţia resurselor imagistice.

84. Cuvântul *ta'ziya* are sensul de „condoleanţe”, desemnând însă, în comunităţile şiite, bocetele rituale pentru imamii martirizaţi şi, în mod particular, reprezentaţia de „mistere” consacrată acestui episod dramatic din istoria islamului. Forma elaborată a acestei specii este de dată târzie, primele relatări privitoare la reprezentaţii de acest gen datând de la începutul secolului al XIX-lea. Unii exegeţi susţin că, prin intermediul „misterelor”, erau, de fapt, recuperate vechi rituri, incluse în sărbători mitologice mai timpurii, precum cele circumscrise cultului lui Tammuz şi cultului lui Adonis – adoptate în India chiar de sunniţi şi de hinduşi –, cărora li se conferea o funcţionalitate nouă, adecvată contextului. Foarte importante erau riturile de aspersie sau, în orice caz, cele care presupuneau manipularea simbolică a apei – la rândul lor influenţate de tradiţiile locale.

85. É. Durkheim constată că riturile reprezentative şi recreaţiile colective sunt atât de asemănătoare încât trecerea de la una la cealaltă devine, uneori, insesizabilă; la acestea din urmă poate participa însă toată lumea, nu doar iniţiaţii: „Poate că unele dintre aceste reprezentaţii, al căror unic obiect este la ora actuală distracţia, sunt foste rituri care şi-au schimbat calificarea. De fapt, frontierele dintre aceste două tipuri de ceremonii sunt atât de fluide, încât este imposibil să spui cu precizie căruia dintre cele două genuri îi aparţine” (1994, pp. 543-544).

86. And 2002, pp. 193-212.

87. Aceştia susţin că, deşi ucis pe data de 10 *muharram* 61 H, Husayn a fost îngropat abia două zile mai târziu, la data de 12 *muharram* – dată la care se citeşte astăzi, înainte de ora prânzului, elegia închinată martirului de la Kerbalâ' (Noyan 1987, p. 134).

88. O altă perioadă de suspendare a ceremoniilor specifice, inclusiv a celor de iniţiere, este luna *safar* – a doua, din calendarul islamic –, când,

potrivit tradiției, Zaynab, una dintre fiicele imamului Husayn, logodită cu fiul unchiului său, Hasan, a fost cerută în căsătorie de Yazîd, asasinul părintelui său, murind în chiar ziua cununiei.

89. Despre care spuneam că era principalul centru de cult al dervişilor *Kalenderî* din Asia Mică – categorie în care se încadra, *grosso modo*, şi Hâcı Bektaş.

90. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 82.

91. Türkdoğan 1995, p. 109.

92. *Ibidem*, p. 128.

93. *Ibidem*, p. 138.

94. Conducătorul mişcării insurecționale ‘abbâside din Hurasân (747-748) iar ulterior, după preluarea puterii de către această dinastie, guvernatorul regiunii – calitate în care a contribuit la expansiunea islamului şi a înăbuşit revolta şiită de la Buhârâ (750-751). Relațiile sale cu ‘abbâsizii s-au deteriorat, însă, continuu, sporindu-i aureola de insurgent. Deznodământul crizei care marca relația sa cu dinastia califală avea să se producă o dată cu instalarea lui al-Mansûr în poziția de lider (753-754), prin asasinarea lipsită de glorie a eroului. Figura lui Abû-Muslim era extrem de populară în provinciile orientale ale Imperiului otoman şi s-a aflat la originea mai multor mişcări politice şi religioase.

95. Türkdoğan 1995, pp. 264-265, 296.

96. *Ibidem*, p. 521.

97. În alte zone, oglinda chiar se acoperă, aşa cum se procedează şi atunci când există un mort în casă.

98. Özbek 1992, p. 166.

99. Pir Sultan Abdal 1974, p. 416.

100. Algar 1992, pp. 300-301; Noyan 1987, p. 131.

101. El-Bokhârî 1991, pp. 47, 117. Este de remarcat că, în perioada preislamică, pelerinajul minor la Mecca (*al-hajj al-asgar*) se desfăşura primăvara, în luna *muharram*, concomitent cu Paştele evreiesc, în vreme ce pelerinajul major (*al-hajj al-akbar*) avea loc toamna, în luna *rajab*, în perioada sărbătorii evreieşti *Sukkût*, care anunța anotimpul ploilor. La circa două secole de la victoria islamului, o dată cu reforma calendarului, elemente caracteristice sărbătorii de toamnă, precum circumambulația (*tawâf*), au fost încorporate în sărbătoarea de primăvară (Fenton 1996, p. 167; cf. Glassé 1991, p. 73).

102. El-Bokhârî 1991, p. 38.

103. „În numele lui Dumnezeu cel Milos şi Milostiv! / Spune: «Unul este Dumnezeu. / Dumnezeu!… Absolutul! / El nu naşte şi nu se naşte, / şi nimeni nu-I este asemenea»” (*Coranul* CXII).

104. „În numele lui Dumnezeu cel Milos şi Milostiv! / Slavă lui Dumnezeu, Domnul lumilor, / Milosul, Milostivul, / Stăpânul Zilei Judecății! /

Ție ne închinăm, Ție îți cerem ajutorul. / Călăuzește-ne pe Calea cea Dreaptă, / calea celor binecuvântați de Tine, / și nu a celor care Te-au supărat, și nici a celor rătăciți" (*Coranul* I).

105. Semnalam și în alte contexte aura de sacralitate care înconjoară acest recipient și, în mod special, marele cazan aflat în așezământul-mamă al ordinului de la Hacıbektaş.

106. Birge 1994, pp. 169-170; cf. Algar 1992, p. 301.

107. Noyan 1987, p. 143.

108. Eliade 1997, p. 76.

109. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 61.

110. *Ibidem*, pp. 40-41.

111. Când, reamintim, a fost ucis Husayn și când mulți credincioși rup postul de apă, cu o scurtă rugăciune.

112. Semnată, de regulă, de un maestru al artei poetice și rostită de o persoană cu aptitudini vocale deosebite.

113. A se vedea, spre exemplificare, Noyan 1987, pp. 136-155.

114. Riturile pozitive sunt, observă A. Van Gennep, „volițiuni traduse în act", în vreme ce riturile negative se identifică cu ceea ce numim în mod curent *tabu*: „*Tabu*-ul este o interdicție, un ordin de «a nu face», de «a nu se comporta într-un anume fel». Psihologic, răspunde noțiunii de nolițiune, după cum ritul pozitiv răspunde voliționii, adică traduce bine și el o manieră de a vrea și reprezintă un act, nu negația unui act. [...]. *Tabu*-ul nu este autonom; există doar în contrapartidă cu riturile pozitive. Altfel spus, fiecare rit negativ își are individualitatea sa proprie dacă este considerat ca izolat, dar *tabu*-ul în general nu poate fi înțeles decât prin raportare la riturile «active», cu care el coexistă în ritual" (1996, pp. 20-21).

115. Didier 1982, p. 189.

116. Pentru o succintă trecere în revistă a câtorva dintre interdicțiile *Bektaşî* se pot consulta Noyan 1987, pp. 216-217 și Birge 1994, pp. 172-174.

117. Gölpınarlı 1977, pp. 327-328.

118. Birge 1994, pp. 130, 172-173.

119. Vezi, spre exemplu, Chevalier / Gheerbrant II, 1995, p. 141.

120. Roux 1971, p. 41.

121. De tipul „Fugi de întinăciune!" (*Coranul* LXXIV, 5).

122. Dr. White, citat în Brown 1968, p. 217.

123. *Biblia*, București 1975.

124. *Ibidem*.

125. Roux 1971, p. 43.

126. *Ibidem*, pp. 44-47.

127. Filipovic 1954, p. 11. Potrivit unei tradiții alide, cocoșul (*horoz*) – pasăre de bun augur, cu rol de vestitor și de mesager, folosită, din acest motiv,

şi în unele rituri sacrificiale – evocă cocoşul mitic, plasat de Dumnezeu sub tronul divin (*al-'arš*); la sfârşitul fiecărei nopţi, acesta îl slăveşte pe Dumnezeu prin cântecul său, fiind imitat de cocoşii din întreaga lume.

128. Sacrificiul ritual al cocoşului este practicat şi de grupările *Ahl-e Haqq*.

129. „Vânatul mării şi bucatele ei vă sunt îngăduite: este o desfătare pentru voi şi pentru călători. Vânatul uscatului vă este oprit în vremea pelerinajului. Temeţi-vă de Dumnezeu la care veţi fi adunaţi" (*Coranul* V, 96).

130. Algar 1992, p. 303, n. 1.

131. Birge 1994, p. 173.

132. Eliade 1991b, pp. 286-287.

133. Glassé 1991, p. 83.

134. Türkdoğan 1995, pp. 196, 312.

135. *Ibidem*, p. 71.

136. *Ibidem*, p. 196.

137. *Ibidem*, p. 230.

138. „Opusul riturilor de iniţiere îl constituie riturile de proscriere, care sunt în esenţă rituri de separare şi de desacralizare. [...] principiul excomunicării şi al consacrării este acelaşi: a pune deoparte un obiect, sau o fiinţă bine determinate; de unde, identitatea între anumite rituri de detaliu" (Van Gennep 1996, p. 105).

139. Türkdoğan 1995, p. 65.

140. Titlu folosit pentru desemnarea soţiilor liderilor spirituali *Alevî-Bektaşî*.

141. Türkdoğan 1995, p. 187.

142. *Ibidem*, p. 120.

143. *Ibidem*, p. 61.

144. Noyan 1987, pp. 201-207; cf. Gölpınarlı 1977, pp. 67-68.

145. Uluçay 1992, p. 32.

146. Birge 1994, pp. 170-171; Noyan 1987, p. 292.

147. *Ibidem*.

VIII

Relația confreriei *Bektaşî* cu alte structuri de tip inițiatic

O alianță incomodă: soldați şi dervişi

John K. Birge[1] distinge 3 perioade esențiale în dezvoltarea confreriei mistice *Bektaşiye* / *Bektaşîlik*, pe care le şi tratează, în consecință, distinct: perioada lui Hâcı Bektaş şi a misionarilor timpurii, care acoperă secolele XIII-XV; perioada lui Balım Sultân, a influențelor *Hurûfî* şi a şahului Ismâ'îl, care priveşte, cu precădere, sfârşitul secolului al XV-lea şi secolul al XVI-lea; perioada crizei târzii şi sincopele din frământatul interval de timp 1826-1925.

Decizia sultanului Mahmût II (1808-1839) de a evita nefericita experiență a predecesorului său reformist, Selîm III (1789-1807) – care eşuase în tentativa de a pune bazele unei armate regulate, renunțând, apoi, la tron în favoarea vărului său, Mustafâ IV (1807-1808), sub presiunea ienicerilor[2] –, justifică oarecum măsurile de forță pe care şi le-a asumat suveranul, după un început de domnie mai degrabă conciliant. Pregătind terenul pentru ceea ce avea să urmeze, el a întemeiat un nou corp de armată, numit *muallem eşkinci*, „trupele instruite", sau *eşkinciyân*, care se prevala de o titulatură atribuită cândva ienicerilor înşişi şi care urma să declanşeze revolta, altfel previzibilă, a acestora din urmă. Pregătit să le dea replica şi aşteptând doar momentul favorabil pentru a-şi pune în aplicare planurile, Mahmût II a ordonat, la 15 iunie 1826, distrugerea din temelii a garnizoanelor temutului corp de armată – adevărat bastion în inima capitalei imperiale –, beneficiind de concursul necondiționat al artileriştilor, care erau favorabili reformelor, dar şi de sprijinul teologilor, care s-au desolidarizat de rebeli. Potrivit contemporanilor, celor circa 4 000 de ieniceri uciși cu acest prilej

în capitală aveau să li se adauge, în următoarele zile, alte câteva mii de soldați din provincie[3]; supraviețuitorii primelor momente au fost urmăriți fără cruțare, arestați și executați.

În urma evenimentelor amintite, atât corpul de armată al ienicerilor, cât și cel al spahiilor au fost desființate oficial, iar liderii *Bektaşî* care s-au solidarizat cu ele au fost executați – evenimente desemnate, în istoria otomană, prin sintagma *vak'a-i hayriye*, „fericitul eveniment". Ubicini[4] susține, de fapt, că, pe data de 10 iulie 1826, la 36 de zile după actul de abolire a armatei ienicerilor, profitând de revolta iscată de inițiativele sale – în care se pretinde că ar fi fost implicați și adepți *Bektaşî* –, Mahmût II a dispus executarea publică a 3 lideri ai congregației, după ce obținuse, în prealabil, acordul *müftî*-ului și al celor mai însemnați reprezentanți ai corpului teologic. Demersul sultanului a stârnit, în primă instanță, panică printre dervișii celorlalte confrerii care, dincolo de satisfacția încercată la înlăturarea din arenă a confreriei *Bektaşî* – adversar vechi și redutabil –, percepeau măsura amintită ca pe un avertisment, ca pe o amenințare indirectă. Momentul încheierii socotelilor cu lungul ev mediu otoman și cu instituțiile sale conservatoare avea să fie amânat, însă, cu încă un secol.

Suprimarea și proscrierea corpului de armată al ienicerilor s-a răsfrânt, așadar, și asupra confreriei *Bektaşî*, al cărei patronaj spiritual și ale cărei relații cu recalcitrantul corp de armată otoman[5] – nu întotdeauna foarte limpezi – făceau de multă vreme obiectul suspiciunii și, mai ales, al invidiei confreriilor rivale. Ostilitatea sunniților și, în mod particular, a savanților teologi (*'ulemâ'*) față de *Bektaşî*-i era însă, cu siguranță, de dată mult mai veche și sporise în intensitate pe fondul amplei mișcări puritane din secolele XVII-XVIII. În vremea marelui vizir Mehmet Köprülü (1656-1661), de pildă, musulmanii sunniți erau din ce în ce mai critici la adresa dervișilor, a stilului de viață conventual și susțineau chiar cu insistență ideea suprimării unor articole de lux, precum cafeaua, tutunul și opiumul – incluse în

categoria condamnabilă a excitantelor şi euforizantelor utilizate de unele congregații sufite pentru susținerea transei extatice[6].

Succesiunea evenimentelor nu reiese întotdeauna foarte limpede din relatările de epocă. Există voci care susțin că decizia de suspendare a ordinului nu era opera exclusivă a sultanului Mahmût II[7]. Acesta i-ar fi convocat la Ağalar Cami'i, în incinta palatului imperial de la Topkapı – spațiu ocupat, astăzi, de bibliotecă –, pe liderii celorlalte confrerii religioase cu sprijin popular recunoscut, cerându-le să se pronunțe asupra conjuncturii şi să decidă, în ultimă instanță, viitorul ordinului mistic încriminat. Cei prezenți ar fi solicitat cu acest prilej, după discuții îndelungate şi pline de controverse, îndepărtarea *Bektaşî*-ilor din viața publică, ceea ce însemna, implicit, reducerea potențialului concurențial al acestora[8]. Potrivit unei alte versiuni, atotputernicii savanți teologi au convocat, de fapt, o reuniune la care au participat atât ideologi sunniți, cât şi lideri ai unor ordine cu relevanță majoră în viața spirituală a Imperiului, precum *Mevlevî*, *Nakşibendî*, *Halvetî*, *Sa'dî* şi *Kâdirî*, în cursul căreia s-a luat decizia ca liderii *Bektaşî* să fie condamnați la moarte sau trimişi în exil; o mare parte din aşezămintele istanbuleze ale ordinului au fost complet distruse, cărțile şi proprietățile le-au fost confiscate, iar însemnele specifice – interzise[9].

Bektaşî-ii, care se remarcaseră de-a lungul timpului printr-o politică constantă de asimilare şi uzurpare a unor lăcaşe de cult şi morminte de sfinți aparținându-le altor ordine sufite sau unor comunități creştine din Balcani, au avut parte de un destin similar[10]. După eliminarea formală a confreriei din viața religioasă, aşezământului principal de la Sulucakaraöyük (Hacıbektaş) i s-a adăugat o moschee cu minaret, serviciul divin fiind oficiat de un *şeyh* al ordinului sunnit *Nakşibendî* [11] – ordin căruia autoritățile urmau să-i încredințeze administrarea mai multor proprietăți ale *Bektaşî*-ilor şi care avea să-şi însuşească, cu timpul, lăcaşuri, nume şi mausolee de sfinți *Bektaşî*, nu fără a suferi, la rândul său, unele influențe specifice. Printre edificiile de

cult istanbuleze care au cunoscut o asemenea soartă figurează cele închinate lui Seyyid Baba, Mürsel Baba, Şâh Kûlu Sultân (din cartierul Merdivenköy), Nâfi Baba (din Rumeli Hisar), cele cunoscute sub numele de Şehitler (Rumeli Hisar), Karaağaç (din cartierul cu acelaşi nume), Karyağdı (de lângă Eyüp), cel din zona Çamlıca etc.[12]

Tulburările din 1826 au determinat şi alte evoluții, pregătite, într-o anumită măsură, de numeroasele „accidente" care au marcat relația statului otoman cu rețelele congregaționale de-a lungul timpului. Mediile sufite s-au arătat, aproape întotdeauna, greu controlabile şi imprevizibile, motiv pentru care erau supravegheate cu discreție. Se încerca totodată, prin cele mai diverse mijloace, aservirea lor – de pildă, prin intermediul unei structuri supraordonate, centralizate şi, în orice caz, fidele autorităților. Un pas important în această direcție a fost înființarea „Adunării *şeyh*-ilor" (*Meclis-i Meşâ'yih*), în 1866, la inițiativa conducătorului suprem al sunniților (*şeyh-ül-islâm*), Refîk Efendi – un *Nakşibendî* cu puternice afinități sufite. Acest for s-a vădit destul de longeviv, prelungindu-şi existența până în ultimii ani ai Imperiului otoman. Conducerea sa a fost asigurată, succesiv, de liderii a trei confrerii: *Mevleviye*, *Celvetiye* şi *Kâdiriye*. Masivă, la nivelul organismului respectiv, era însă şi prezența *Nakşibendî*-ilor. Alte ordine, precum *Sa'diye*, *Halvetiye-Sünbüliye*, aveau un număr redus de reprezentanți – adeseori, doar unul[13]. Detaliu semnificativ însă, din componența organizației lipseau *Bektaşî*-ii care, oficial vorbind, îşi încetaseră existența în 1826, dar care continuau să rămână activi şi destul de vizibili în spațiul public:

> Adunarea *şeyh*-ilor, care se revendica încă, în anii 1917, de la spiritul sultanului Mahmût II, continua să refuze, la această dată [perioada guvernării Junilor Turci – n.n., L.M.] orice recunoaştere oficială a confreriei.[14]

Tot în perioada precizată mai sus funcționau alte două instituții cu profil asemănător: *Cem'iyet-i Sûfiye-i Ittihâdiye*, „Societatea Sufită Unită" – care era adepta ideilor *Bektaşî-Alevî*

şi al cărei organ de presă era revista *Muhibbân* – şi *Cem'iyet-i Sûfiye*, „Societatea sufită" – care era puternic înrâurită de congregația *Nakşibendiye* şi al cărei organ de presă era revista *Tasavvuf* [15]. Istoria acestor ultime instituții, marcată de animozități şi controverse, oglindeşte cu fidelitate conflictul permanent dintre cele două orientări fundamentale ale sufismului otoman: cel apropiat şi fidel ortodoxiei islamice, care încerca să se impună prin strategii dintre cele mai variate, nu întotdeauna foarte onorabile, şi cel nonconformist, adept al unei formule mai liberale, pe care promotorii săi n-o socoteau, totuşi, opusă ori străină islamului.

Evenimentele din 1826 au redeschis, de fapt, discuția şi au realimentat controversele privitoare la natura relației istorice dintre *Bektaşî*-i şi ieniceri. Începuturile legendare, pretinsa prezență a fondatorului confreriei, Hâcı Bektaş Velî, la ceremonia de constituire a acestui corp militar de elită[16] şi ipotetica binecuvântare acordată viitoarelor sale „vlăstare spirituale"[17], evocate cu îndreptățită rezervă de istorici, reprezintă, probabil, ecoul idealizat al primei etape de afirmare a sufismului în mediile otomane – cea a dervişilor-combatanți –, dar şi al eforturilor propagandistice depuse de proaspăt constituita dinastie pentru a-şi consolida poziția politică şi a-şi asigura fidelități durabile în rândul populației.

Vilâyetnâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî încearcă să acrediteze ideea unei legături spirituale între Hâcı Bektaş şi Ertuğrul, tatăl fondatorului dinastiei otomane; în cuprinsul hagiografiei, acesta din urmă îl vizitează pe derviş în ajunul unei confruntări importante, iar Hâcı Bektaş îl inițiază în tainele căii sufite, îi acordă învestitura ca *halîfe* (prin încingere cu sabia[18]), îşi trece mâna peste spatele lui[19] şi îl binecuvântează. Peste ani, sfântul de la Sulucakaraöyük este vizitat de însuşi Osmân – viitorul suveran –, ocazie cu care-i conferă şi lui însemnele rezervate reprezentanților săi spirituali – boneta (*tâc*) albă de bumbac, centura (*kemer*), lumânarea rituală (*çırâğ*) şi fața de masă din meşină

(*sofra*) –, odată cu titlul onorific de *hünkâr*, „suveran”[20]. Supuşii lui Osmân se vor folosi, mai târziu, de bonete albe, similare cu cea dăruită, se spune, de Bektaş suveranului lor. Cu timpul, persoanele înstărite îşi vor împodobi extremitatea superioară a bonetei cu foiţe de aur, ajungând la varianta de bonetă numită *üsküf*. Pentru a-i distinge pe demnitarii şi pe ostaşii aflaţi în solda sa de simpatizanţii din împrejurimi – tot mai numeroşi – care veneau să li se alăture, Osmân le-ar fi cerut celor din urmă să-şi vopsească bonetele în roşu[21]. Această menţiune poate fi interpretată ca o aluzie la viitorul corp de armată al ienicerilor (sau, cel puţin, la existenţa unei oşti de „strânsură”, care anticipa viitoarea instituţie), ştiut fiind faptul că tipul de bonetă numit *üsküf* – din pâslă albă, ca şi modelul comun, numit *börk* sau *külâh* –, le era specific ofiţerilor superiori ai ienicerilor[22]. Dincolo de acest detaliu, aşa-zisa relaţie originară dintre *Bektaşî*-i şi ieniceri este, însă, cu totul ignorată de corpusul hagiografic[23].

Mult mai verosimilă ne pare, prin urmare, ipoteza că ienicerii nu aveau, la origine, nici o legătură cu ordinul mistic *Bektaşiye* / *Bektaşîlik*, prevalându-se, probabil, de această alianţă abia din a doua jumătate a secolului al XV-lea şi autointitulându-se, în acest context, *tâ'ife-i Bektaşiyân* / *zümre-i Bektaşiyân*, „gruparea *Bektaşî*-ilor”, *Hâcı Bektaş oğulları*, „fiii / vlăstarele lui Hâcı Bektaş”, sau *Hâcı Bektaş köçekleri*, „flăcăii lui Hâcı Bektaş”[24]. Cazărmile locuite de ei erau supranumite, pe de altă parte, în virtutea aceleiaşi legături, *ocağ-ı Bektaşiyân*, „vatra *Bektaşî*-ilor” (dar şi *ocağ-ı Yeniçeriyân*, „vatra ienicerilor”), în vreme ce conducătorul ienicerilor purta titlul de *ağa-yı Bektaşiyân*[25]. Potrivit lui J. S. Trimingham[26], asocierea ienicerilor cu *Bektaşî*-ii datează abia de la sfârşitul secolului al XVI-lea – de când s-a produs, de fapt, „oficializarea” acestei legături (1591), în perioada de apogeu a Imperiului otoman –, deşi este limpede că acest act de recunoaştere a fost precedat de tatonări şi acomodări anterioare, mai mult sau mai puţin sistematice. Una dintre consecinţele importante ale acestei relaţii a fost şi faptul că

ordinul avea să fie rareori atacat pe tărâmul doctrinei ori al inovațiilor religioase – dezaprobate, în principiu, de sunnismul legalist; dimpotrivă, măsurile luate împotriva sa, în diverse epoci, îşi aveau temeiul nu atât în practicile devoționale suspecte, cât în implicarea, mult mai palpabilă şi mai pedestră, în revoltele cu substrat politic orchestrate sau susținute de ieniceri.

Existau, pe de altă parte, o întreagă suită de elemente care trădau sau, uneori, chiar forțau apropierea între corpul de armată al ienicerilor şi *Bektaşî*-i. Un reprezentant oficial al lui Hâcı Bektaş locuia permanent în cazarma celui de-al 94-lea „batalion" (*orta*)[27]. În cazărmile din Istanbul erau încartiruiți şi 8 dervişi ai ordinului, care aveau atribuția de a se ruga, dimineața şi seara, pentru prosperitatea Imperiului şi pentru izbânda armatelor sale. La ceremoniile ienicerilor şi în zilele de *dîvân*, aceşti dervişi, îmbrăcați de obicei în verde, îi deschideau calea comandantului trupelor. Conducătorul ordinului *Bektaşî* venea întotdeauna în capitală după numirea sau confirmarea sa oficială în funcție, primind, după o procesiune formală, boneta corespunzătoare noii sale poziții de la conducătorul suprem al ienicerilor (*ağa-yı Yeniçeriyân*). Acesta obişnuia, pe de altă parte, să se ridice în picioare ori de câte ori era pomenit, la reuniunile *dîvân*-ului (consiliul de stat), numele fondatorului confreriei[28]. Titlul de „colonel" al celei de-a 95-a „cazărmi" (*oda*, lit. „cameră, încăpere") a ienicerilor era purtat de toți liderii ordinului *Bektaşî*.

Însemnele specifice ienicerilor (*Yeniçeri nişânı*)[29] trădau şi ele convergențe cu simbolistica *Bektaşî*. Emblema celei de-a 17-a divizii era, de pildă, semnul numit *pençe-i Âl-i Âbâ*, „pentada Familiei Mantalei" – simbol prin excelență al familiei alide, de forma unei palme deschise, la care am mai avut prilejul să ne referim în cuprinsul acestei lucrări. Unul dintre stindarde, de culoare albă, era numit *Hâcı Bektaş bayrağı*[30]. Marele cazan din aramă al ienicerilor (*kazan-ı şerîf*, „cazanul cel sacru"), în care se pregătea hrana colectivă cu ocazia marilor sărbători, îi aparținuse, potrivit tradiției, tot lui Hâcı Bektaş, care li l-ar fi dăruit apoi

vlăstarelor sale spirituale; conform unei superstiții larg împărtășite, mutarea din loc a acestui cazan uriaș și răsturnarea conținutului unei căldări cu apă pe fostul său amplasament ar fi condus la distrugerea ireversibilă a ordinii cosmice[31]. Salutul numit *baş kesme*, „plecarea (lit. „tăierea") capului", folosit atât de *Bektaşî*-i, cât și de *Mevlevî*-i, se regăsea, deopotrivă, și la ieniceri[32]. Ca și *Bektaşî*-ii sau alte câteva confrerii sufite, aceştia îşi desemnau rugăciunile colective prin cuvântul *gülbang* (*gülbenk*)[33]. Anumite elemente definitorii ale ținutei *Bektaşî* apăreau și în ținuta ienicerilor: de pildă, boneta numită *horasânî*, folosită în epoca otomană timpurie, și toporul dublu (*teber*).

Dincolo de speculațiile privind legătura originară dintre ieniceri și ordinul *Bektaşî*-ilor, se pune problema naturii acestei apropieri, de vreme ce ecuația implica două tipuri de opțiuni existențiale și, implicit, două tipuri de comunități cu interese, aparent, ireconciliabile: una cu orientare militară, cealaltă cu orientare esențialmente religioasă, contemplativă. Este drept că integrarea în rândul ienicerilor presupunea o formulă complexă de inițiere – demers care condiționa, de fapt, accesul la orice societate închisă. Nu mai puțin importantă era inițierea în cazul ordinelor de derviși. Proveniți, în epoca timpurie, dintre prizonierii de război, dar selectați apoi după criterii foarte stricte, prin metoda numită *devşirme*, „adunare, strânsură"[34], viitorii ieniceri – originari, în marea lor majoritate, din satele balcanice – erau supuși unui examen foarte sever, spre a li se decide soarta. După ce erau trimiși în familii autohtone, spre a fi „turcizați", ei erau concentrați la Bursa sau la Istanbul, unde alcătuiau corpul numit *'acemî* / *acemî oğlan*, „băieții novici", „novicii". Cei potriviți, prin natura datelor personale, pentru o carieră administrativă constituiau categoria numită *iç oğlan*, „băieții din interior", „pajii" și erau educați în școli imperiale de elită, spre a deveni funcționari de stat sau a intra în serviciul personal al sultanului. Nivelul lor de pregătire ajungea să depășească cu mult nivelul intelectual al populației autohtone, căreia sistemul educațional

precar şi deloc motivant nu-i oferea prea multe şanse de afirmare. Ceilalţi „recruţi", potriviţi pentru oaste, erau expediaţi în Anatolia, unde uceniceau, după caz, pe lângă ţărani sau militari ocazionali, însuşindu-şi bine limba, obiceiurile şi tradiţiile ţării lor de adopţie[35], şi unde erau supuşi unui antrenament fără menajamente, spre a deveni apţi de celebrul corp de infanterie al ienicerilor. Asimilarea fundamentelor islamului îmbrăca, ea însăşi, aspectul unei iniţieri pentru aceşti tineri de origine non-musulmană, care veneau cu o zestre culturală foarte diferită. Fiecărui soldat inclus în armata ienicerilor îi era solicitat, pe de altă parte, un legământ de credinţă faţă de confreria patronată de Hâcı Bektaş. Departe de a rămâne formal, demersul amintit îi modela, apoi, întregul comportament, marcând, prin interacţiunea indivizilor care compuneau acest grup unit prin puternice sentimente de solidaritate, ceremoniile şi codul comportamental global al ienicerilor.

Exista, aşadar, o întrepătrundere constantă a diverselor forme sau variante de iniţiere, ceea ce explică nu numai împrumuturile reciproce, ci şi fenomenele de asimilare ori fuziune. O persoană putea fi implicată în mai multe structuri şi îşi asuma, nu de puţine ori, identităţi multiple. Identităţile – cu deosebire, cele spirituale – nu erau, aşadar, exclusive, ci se vădeau învestite cu o oarecare suplеţe, care suplinea rigiditatea ierarhiilor sociale. Un individ putea să facă parte, concomitent, din mai multe congregaţii mistice, urmându-le chiar riturile în paralel, dar putea fi, totodată, şi membru al unei corporaţii, participând, în această calitate, la formulele sale de sociabilitate caracteristice. Adeziunea ienicerilor la corporaţii[36] – din ce în ce mai frecventă către sfârşitul secolului al XVII-lea şi masivă în secolul al XVIII-lea[37] –, care anunţa şi însoţea degradarea evidentă a acestui grup privilegiat, este, pe de altă parte, o realitate binecunoscută. Potrivit autorilor otomani, în perioada tardivă, membrii corporaţiilor proveneau, parţial, din rândul ienicerilor şi constituiau acele „cazărmi ale celibatarilor" (*bekâr odaları*) amintite de Evlîyâ Çelebi (m. 1681)

în însemnările sale[38]. Legătura dintre participanții la cele două forme de inițiere – militară şi corporatistă –, era întărită, pe de altă parte, de angajarea anumitor corporații – ataşate armatei, prin natura meşteşugului practicat (manufactură de corturi militare, furnituri, arme etc.) –, în campaniile militare; acestea erau numite *ordu esnâfı*, „corporații ale armatei, corporații militare". De altfel, în primele secole ale colonizării Anatoliei, dervişi de diverse orientări, mulți dintre ei asimilați ulterior de ordinul *Bektaşî*, participau cu dezinvoltură la expedițiile militare şi se remarcau prin intensa activitate misionară desfăşurată în Rumelia şi în Balcani. Pe de altă parte, unele corporații au sfârşit prin a se dizolva în ordinele mistice pe care le frecventau cu predilecție sau cu care întrețineau relații privilegiate. Astfel se explică faptul că aşezământul *Ahî*-ilor din Kırşehir, care data din vremea legendarului fondator Ahî Evren, a supraviețuit până la începutul secolului al XX-lea ca lăcaş *Bektaşî*. Poetul Gülşehrî – unul dintre liderii (*şeyh*) cei mai renumiți ai acestui lăcaş – definea, de fapt, sistemul corporativ turc ca pe o ramură a sufismului[39], ceea ce demonstrează că, în perioada incertă a protosufismului anatolian, cele două opțiuni existențiale şi formule inițiatice erau receptate ca solidare, ca părți ale aceleiaşi tradiții.

Relații ambigue: sufism şi corporatism

Sistemul corporativ anatolian (*Ahîlik*), care a jucat un rol substanțial – nu pe de-a-ntregul elucidat –, în procesul creării şi consolidării Imperiului otoman, s-a remarcat prin extrema sa flexibilitate comportamentală. Capacitatea sa de adaptare şi metamorfozare este evidențiată, între altele, de varietatea rolurilor sociale asumate – veritabil „joc de măşti", cu finalități adeseori echivoce, care justifică, într-o anumită măsură, diversitatea deconcertantă a judecăților formulate în ceea ce-l priveşte.

Statutul sistemului *Ahîlik*, la fel ca şi cel al persoanelor integrate în structurile sale, pare să fi fost destul de puțin

particularizat în etapa inițială. Această caracteristică, care ar putea trece drept o ambiguitate esențială, era alimentată, în parte, de dubla apartenență a unor persoane la corporațiile și, respectiv, la ordinele mistice din Asia Mică ori la asociațiile războinice ale așa-numiților *Alp* (mai târziu, *Gâzî*) – anterioare stabilirii oguzilor în Anatolia.

Fără îndoială că începuturile comune ale instituției cunoscute sub numele de *futuwwa*[40], pe a cărei etică se întemeia sistemul anatolian, pe de o parte, şi ale ordinelor mistice din Orientul Apropiat şi Mijlociu, pe de altă parte, pot dobândi o relevanță cu totul particulară în contextul unei asemenea analize. Faptul că primul statut al *futuwwa* a fost elaborat de un maestru marcant al sufismului, precum Šihâb ad-Dîn Abû-Hafs ‘Umar b. ‘Abd Allâh as-Suhrawardî, prin al cărui demers s-au impus fără echivoc principiile esențiale ale misticii islamice, nu a fost lipsit de consecințe pentru structurarea ulterioară a acestor asociații care susțineau, în primă instanță, vechi idealuri cavalereşti. Este demn de subliniat, totodată, faptul că *futuwwa*, ca atare, pare să fi fost răspândită în Anatolia selgiukidă cu mult înainte de apariția formelor incipiente ale *Ahîlik*-ului. Mai mult, adeziunea sultanilor selgiukizi de Rûm ‘Izz ad-Dîn Kaykâ’ûs I / Izzeddin Keykâvus (1211-1221) şi ‘Alâ’ ad-Dîn Kayqubâd I / Alâeddin Keykubâd I (1221-1237) la structurile sale a încurajat răspândirea acestui curent în rândul elitelor sociale. Ea era motivată, probabil, de coincidența între idealurile de vitejie ale vechilor populații turcice – idealuri care supraviețuiseră aproape nealterate în memoria oguzilor refugiați în Hurasân şi apoi în Asia Mică – şi cele specifice triburilor arabe[41], în ale căror retorte se cristalizase instituția. Idealurile eroice ale cavalerilor turci au găsit un teren propice de manifestare şi au sfârşit prin a dobândi o îndreptățire socială mult mai profundă în perioada colonizării Anatoliei cu elemente turcmene nomade sau semi-nomade, dislocate de invazia mongolă din Turkestan, Hurasân şi Afghanistan. Fondarea *Ahîlik*-ului urmărea nu numai structurarea noilor comunități sau contracararea concurenței profesionale opuse de populația

indigenă, ci şi sedentarizarea mai rapidă a valurilor de refugiaţi.

Membrii corporaţiilor anatoliene frecventau medii spirituale cu orientări foarte diferite – ortodoxe sau heterodoxe – şi erau mai mult sau mai puţin vizibil modelaţi de normele şi de ritualurile lor. Apartenenţa unui *ustâ*, „maestru", la unul sau altul dintre ordinele sufite avea, de obicei, o influenţă decisivă asupra opţiunii confesionale a propriilor ucenici.

Vorbind despre dificultăţile obiective pe care le implică stabilirea ordinii cronologice a lanţurilor iniţiatice sufite, a celor şiite şi a celor corporative, Louis Massignon[42] împărtăşea afirmaţia lui Ibn Haldûn cu privire la anterioritatea iniţierilor şiite în raport cu cele sufite. Într-adevăr, prin chiar esenţa sa, şiismul nu poate fi conceput în afara ideii de *walâyat*, „prietenie, protecţie", care evocă, printre altele, rolul iniţiatic al imamului, şi fără lanţurile iniţiatice (*isnâd*, *silsila*), prin care se transmite „sensul ascuns", „ştiinţa secretă", gnosa, dobândită sub îndrumarea permanentă a unei „călăuze" spirituale[43]. Nucleul iniţierilor corporative pare să fi existat cu mult înainte de apariţia islamului, nu numai în lumea arabă sau persană, ci şi în cea turcică, chiar dacă nu s-au păstrat atestări ale vechilor reţele iniţiatice. În majoritatea contextelor iniţiatice din lumea islamică se remarcă, în schimb, dimensiunea spirituală excepţională atribuită califului ʻAlî – marele „hierofant" al musulmanilor –, care se află, sub o formă sau alta, la temelia marilor lanţuri ale „gnosei". Prin chiar această calitate, el devine o importantă verigă de legătură între diversele ipostaze şi opţiuni asumate de musulman la nivel social şi religios; diferenţierea acestor opţiuni se produce nu atât la nivelul fundamentelor, cât la cel al inserţiei sociale şi al obiectivelor dominante. Celebra formulă „nu se află viteaz afară de ʻAlî, nu se află spadă afară de Dû-l-Faqâr", care, potrivit tradiţiei islamice (*hadîţ*), ar fi fost rostită de arhanghelul Gabriel cu prilejul bătăliei de la Uhud (625), a constituit, la rândul ei, un pretext pentru venerarea califului ʻAlî de către asociaţiile arabe ale *futuwwa*. Spada dăruită de Muhammad lui ʻAlî, la fel ca şi mantia evocată într-o istorie esoterică, sancţiona

inițierea celui din urmă, în vreme ce gestul Profetului era învestit cu puternice accente fondatoare: el punea bazele unui lanț inițiatic şi, implicit, ale unei tradiții cu consecințe importante pentru şiism, pentru sufism şi pentru diversele tendințe ale corporatismului islamic. Se poate conchide, prin urmare, că raportarea la ‘Alî b. Abî-Tâlib plasează, dintru început, o serie întreagă de demersuri într-o vizibilă relație de contiguitate, care relativizează orice discurs tranşant asupra categoriei şi evidențiază caracterul irelevant al demersurilor de tip disjunctiv.

În ceea ce priveşte sistemul corporativ turc, care a înregistrat o evoluție de-a dreptul explozivă în perioada selgiukidă şi la începuturile celei otomane, majoritatea analiştilor avansează ideea anteriorității principiilor sale în raport cu exodul anatolian al turcilor, considerându-le fie un ecou autohton al ideologiei *futuwwa* din lumea arabă (Franz Taeschner, C. Van Arendonk, Louis Massignon), fie o structură originală, care a asimilat ulterior influențe arabo-persane (Neşet Çağatay). Raporturile acestui sistem de structurare comunitară cu mişcarea *Bektaşî* par să fi fost susținute nu numai de baza de masă comună reprezentată de populația turcmenă, ci şi de poziția-cheie atribuită califului ‘Alî în demersurile inițiatice – demersuri al căror prototip pare să fi provenit, într-adevăr, în ambele situații, din cercurile şiite.

Dincolo de formele de solidaritate comune, o modalitate incipientă de asociere a persoanelor care practicau o meserie cu un anumit grad de dificultate sau de risc trebuie să fi existat chiar în Asia Centrală, înaintea marilor migrații ale populațiilor turcice, care au antrenat, din rațiuni economice şi istorice diverse, nu numai comunități nomade (*yörük*), ci şi un număr important de comunități sedentare (*yatuk*). Pentru a realiza complexitatea problemei, să notăm doar faptul că au existat două momente distincte în procesul de asociere a meseriaşilor din Konya selgiukidă: cel reprezentat de instituția numită *Iğdişlik*, ale cărei principii de organizare rămân obscure, dar care pare să fi avut origini turcice, şi cel reprezentat de *Ahîlik*, care a recuperat şi asimilat tradiții genuine, preislamice, conferindu-le apoi o

coloratură islamică. Grupurile *Iğdiş*, a căror prezență era semnalată, de la sfârşitul secolului al XII-lea, în mai multe oraşe anatoliene (Konya, Ankara, Aksaray, Ereğli, Iskilip, Kayseri, Malatya, Sivas), constituiau o elită socială prosperă, influentă, bucurându-se de o reală considerație şi controlând viața comercială a centrelor citadine. Ipoteza că această categorie de persoane, extrem de active şi de solidare, a fost „transferată" din Asia Centrală în Anatolia, cu scopul de a asigura supraviețuirea populațiilor turcice imediat după colonizare, este confirmată de detaliul că ea apare, cu atribuții similare, şi în tratatul didactic *Kutadgu Bilig*, „Știința celor fericiți" sau „Știința despre fericire" (1069), de Yûsuf Hâs Hâcib din Balasagun, redactat în Turkestanul oriental, în perioada statului karakhanid. Este de presupus, de altfel, că oraşele turcice din Asia Centrală, care atinseseră un anumit nivel de civilizație, nu s-ar fi putut priva de tipurile de activități care le sunt atribuite. Această clasă a fost treptat dislocată de *Ahîlik*, care a adăugat activității comerciale preponderente a *Iğdişlik*-ului producția de bunuri necesare populației refugiate[44].

Cea mai expresivă dintre toate este, însă, dimensiunea socio-religioasă a *Ahîlik*-ului – cu mult mai semnificativă, sub raportul consecințelor pe termen lung, decât aspectul său paramilitar, care trimite la *futuwwa*, dar care s-a afirmat mai ales în etapa inițială şi care reprezenta mai degrabă o adaptare la imperativele istoriei imediate decât o vocație reală. Din această ultimă dimensiune decurge şi relația sa necesară cu tendințele fundamentale ale islamului, relație care pune în evidență dubla preocupare a sistemului corporativ – cea orientată către *zâhir*, „exoteric", şi cea orientată către *bâtin*, „esoteric" –, precum şi aspirația sa către echilibru, către armonie, către concilierea contrariilor. În ultimii ani de existență ai statului selgiukid anatolian, autoritățile încurajau instalarea misticilor sunniți şi edificarea marilor ansambluri monumentale de aceeaşi orientare în mediul citadin, în vreme ce adepții ordinelor heterodoxe optau pentru regiuni mai puțin expuse propagandei religioase oficiale, mai izolate, precum

satele, zonele montane sau răspântiile marilor rute comerciale. Să nu uităm că însăşi confreria *Bektaşî* îşi amplasa cu predilecţie lăcaşurile în afara spaţiului citadin, în târguri, în zonele rurale frecventate cu predilecţie de aliaţii săi „naturali" – turcmenii. Dimpotrivă, *Ahîlik*-ul era prezent atât în sate, cât şi în oraşe (particularitate reţinută de călătorul berber Ibn Battûtâ încă din secolul al XIV-lea), chiar dacă ponderea sa era sensibil mai semnificativă în zonele urbane; asociaţia reunea indivizi din toate mediile sociale[45], de orientări confesionale şi, adeseori, chiar origini etnice diferite.

Este de presupus că relaţia *Ahî*-ilor cu autorităţile centrale a cunoscut cote înalte de tensiune după consolidarea Imperiului otoman, când s-a pus problema atenuării influenţei exercitate de membrii asociaţiei asupra vieţii publice şi asupra marii mase a populaţiei – extrem de sensibilă la orice formă de propagandă antistatală şi, în general, de subversiune:

> Eforturile conducătorilor de a-i încorpora pe *Ahî*-i şi ordinele religioase într-un sistem al grupurilor cu *status*, prin acordarea de *wakf*-uri şi donaţii nu erau întotdeauna încununate de succes. Ordinele *Malâmatî* şi larg-răspânditul *Kalender-abdâl* din Imperiul otoman au luptat în permanenţă împotriva unor astfel de încercări. Uneori, în alianţă cu anumite grupuri sociale nemulţumite, precum nomazii, rezistenţa acestor ordine a luat forma unor insurecţii de masă, cum au fost acelea conduse de Şeyh Badr al-Dîn Mahmûd (Bedreddîn Mahmûd) în 1416, Şâh-kûlû în 1511 sau Kalender-oğlu în 1527.[46]

Demn de consemnat este faptul că, în faza timpurie, *Ahîlik*-ul includea doar membri ai comunităţii musulmane (*mü'min*). În epoca selgiukidă, de pildă, populaţia oraşului Konya era constituită, în covârşitoare majoritate, din meşte-şugari musulmani (turci, arabi şi persani). Mai târziu, când fundamentul religios iniţial al asociaţiei s-a diminuat consi-derabil, atribuţiile de acest gen au fost revendicate, prioritar, de ordinele sufite. În paralel, non-musulmanii au început să pătrundă şi ei, treptat, în corporaţiile iniţiale, cu atât mai mult cu cât exercitarea anumitor meserii (de pildă, comerţul cu vin şi, în

general, cu băuturi alcoolice[47]) le era interzisă musulmanilor. Nou-veniții – greci, evrei şi armeni –, s-au integrat relativ repede în sistemul preconstituit şi au adoptat forme de organizare similare celor turceşti. Aşa cum rezultă din consemnările lui Evlîyâ Çelebi[48], în secolul al XVII-lea anumite corporații erau în întregime dominate de greci şi evrei, în vreme ce altele – tradiționale în lumea turcică şi, prin urmare, mai „conservatoare" – rămăseseră musulmane, fidele începuturilor, pe care continuau să le evoce, nostalgic[49].

Relația *Ahîlik*-ului cu ordinele mistice din Anatolia medievală nu pare să fi fost lipsită de ambiguități şi de obscurități; ea se întemeia, cu siguranță, pe un set de reguli şi practici foarte asemănătoare, dacă nu chiar identice, subsumate principiilor generale de funcționare a societății turce medievale. Principala sursă hagiografică a *Bektaşî*-ilor – cea consacrată lui Hâcı Bektaş – evocă insistent legătura originară dintre *Ahîlik* şi *Bektaşîlik*, prin intermediul relației de prietenie atribuite celor doi fondatori, Ahî Evren[50] şi Hâcı Bektaş Velî. Iată, succint, contextele din care se desprinde această imagine:

a) Ahî Evren, starostele unei asociații structurate potrivit principiilor *futuwwa*[51], vine de la Denizli la Konya, de unde se îndreaptă spre Kayseri şi, apoi, spre Kırşehir[52]. Nimeni nu-i cunoaşte prea bine originea, motiv pentru care este asociat spontan cu acea categorie foarte specială de sfinți islamici numiți *gayp erenler*, „sfinții lumii invizibile, ascunse". Se precizează că Ahî Evren s-a afirmat grație vestitului savant islamic Sadr ad-Dîn al-Qûnyawî / Sadreddîn Konyevî, care i-a fost mentor spiritual, i-a conferit centura inițiatică şi l-a împuternicit să îşi desfăşoare activitatea în Anatolia, unde a săvârşit mai multe miracole. Suntem, totodată, informați că el nutrea o afecțiune deosebită față de Hâcı Bektaş[53];

b) Stabilit inițial la Kayseri, Ahî Evren se îndeletniceşte cu tăbăcăria însă, calomniat în repetate rânduri de rivalii săi, care pretind că se sustrage impozitării, optează pentru strămutarea la Kırşehir[54];

c) Aflat la Kırşehir, Ahî Evren doreşte să-l cunoască pe Hâcı Bektaş, a cărui faimă îi ajunsese de multă vreme la ureche, şi porneşte cu acest gând către Sulucakaraöyük; intuindu-i intenția, Hâcı Bektaş porneşte, la rândul său, în întâmpinarea vizitatorului. Cei doi se întâlnesc de mai multe ori şi se întreţin cordial pe o colină din preajma Kırşehirului (potrivit unui topos popular, sfinții – îndeosebi, cei „invizibili" – se reunesc frecvent în locuri înalte), până când, la sugestia lui Ahî Evren, Bektaş dă la iveală, în locul cu pricina, o apă curgătoare[55] şi un copac umbros, care îndulcesc ambianța[56]. Cu prilejul unei asemenea întâlniri, Bektaş este invitat la *tekya* lui Ahî Evren, unde tocmai se întinsese o masă copioasă, la care participa şi cadiul de Kal'acuk; acesta va deveni, ulterior, adeptul lui Bektaş[57];

d) În altă împrejurare, Ahî Evren şi Hâcı Bektaş sunt surprinşi la sfat de taină lângă Kırşehir, în locul numit Gölpınar[58];

e) Este pomenită o „reuniune" la Kırşehir, la care iau parte Seyyid Sâlih (personaj venerat de localnici), Hâcı Bektaş, Ahî Evren, Şeyh Süleymân şi 'Isâ-yi Mücerred[59];

f) Hâcı Bektaş se întreţine cu Ahî Evren în locul lor tradițional de întâlnire, din proximitatea Kırşehirului[60]; nu se face, ca de obicei, nici o aluzie la subiectele abordate în cursul acestor întrevederi.

Modul de structurare similar al unor instituții sau ierarhii, prezente atât în mediile laice, cât şi în cele religioase, îşi avea originea în preluarea şi valorificarea aceleiaşi paradigme, care conferea ansamblului societății un aspect coerent şi unitar[61]. Anumite instituții avuseseră, la început, o puternică dimensiune religioasă, sfârşind prin a se laiciza treptat şi a-şi transfera o parte din prerogative altor instituții, cu un profil mai adecvat. Ponderea dimensiunii religioase reflecta nu numai mentalitatea, ci şi imperativele epocii, care nu încetau să se modifice şi care comportau nenumărate oscilații în timp. În această situație s-a aflat, cu siguranță, şi sistemul corporativ, care implica infinite nuanțe, legate de branşă, de raritatea şi complexitatea meşteşugului practicat, de natura şi comportamentul confreriilor cu care

existau raporturi fraterne etc. Fundamentul religios primar al *Ahîlik*-ului şi legăturile sale originare cu ordinele mistice anatoliene îşi găsesc, de pildă, reflectarea în preluarea anumitor funcţii specifice, precum cele de *şeyh* şi *du'âcı*[62], la nivelul corporaţiilor. *Du'âcı* rostea rugăciunea cu prilejul ceremoniei formale de acceptare a ucenicului în rândurile corporaţiei, precum şi *gülbank*-ul tradiţional[63] în care erau menţionate numele patronului fondator (*pîr*) şi ale notabilităţilor care-i marcaseră evoluţia[64]. Laicizarea treptată a corporaţiilor avea să conducă la modificarea statutului iniţial al persoanelor învestite cu aceste atribuţii[65]. În secolul al XVII-lea, rolul *şeyh*-ului se diminuase considerabil, prezenţa sa la ceremonii dobândind dimensiuni pur simbolice, lipsite de consecinţe practice. Un proces asemănător s-a petrecut şi în cazul sus-numitului *du'âcı*, care avea o poziţie mai degrabă formală în epocă: sarcina sa se limita la conducerea rugăciunii colective de dimineaţă[66] şi, poate, a unor rugăciuni în moscheile din proximitatea atelierelor fiecărei corporaţii. În pofida diminuării vizibile a influenţei lor sociale, personalităţile învestite cu aceste funcţii continuau să se afle în fruntea corporaţiilor, alături de conducătorii lor *de facto*, cu ocazia marilor parade oficiale sau a sărbătorilor religioase[67].

Atât în *Ahîlik*, cât şi în congregaţiile mistice accesul la nivelele superioare ale ierarhiei se realiza în urma unei iniţieri progresive, care presupunea, printre altele, însuşirea tainelor meşteşugului sau a doctrinei profesate de grup, dar şi modelarea personalităţii. Respectarea ierarhiei era o garanţie a continuării şi desăvârşirii procesului de iniţiere, a parcurgerii treptelor fireşti ale consacrării. Ea constituia, fără îndoială, temelia stabilităţii şi a siguranţei întregii comunităţi. Dimpotrivă, încălcarea ei, privită cu severitate şi ostilitate, determina tulburarea echilibrului social, dereglarea logicii interne a sistemului. Admiterea în ordinele mistice, la fel ca şi acceptarea în structurile corporative presupunea, pe de altă parte, ceremonii de iniţiere complexe, cu rol de agregare, care urmau unei perioade speciale de probă, de încercare. În cazul confreriei *Bektaşî*, acest interval era variabil,

deşi este adeseori invocată o perioadă de 40 de ani (sau 40 de zile[68], ca epitomă a celor 40 de ani). În *Ahîlik*, perioada de probă care preceda iniţierea formală presupunea 2 etape distincte: cea de *yamak*, „asistent" (2 ani) şi cea de *çırâk*, „ucenic / novice" (3 ani)[69]. Abia după acest interval, cu prilejul ceremoniei de avansare la gradul de *kalfa*, „calfă", viitorul practicant al meseriei dobândea dreptul de a purta centura (*şed*) sau şorţul (*peştemâl*) specifice corporaţiei[70].

Insistăm, în cele ce urmează, asupra ceremoniei de primire în *Ahîlik* şi asupra sugestiilor care se degajă din ea cu privire la natura reală a raporturilor dintre corporaţii şi ordinele mistice islamice – în particular, congregaţia *Bektaşî*. Constatăm, de pildă, că atât normele *Ahî*, cât şi cele *Bektaşî* prescriu rituri de ablaţie, precum rasul şi tunsul (*tırâş* / *makas alma*), cu ocazia ceremoniilor de iniţiere[71]; aşa cum rememoram anterior, această practică le era cu precădere specifică diverselor grupuri de dervişi *Kalenderî*, a căror etică pătrunsese durabil în cele mai variate straturi ale societăţii. Ca şi alte gesturi cu substrat simbolic, ritualul menţionat era însoţit de formule devoţionale adecvate (*tırâş tercemânı*, „rugăciunea pentru ras"), care-i sporeau solemnitatea.

Dimensiunea esoterică a *Ahîlik*-ului şi a *Bektaşîlik*-ului este subliniată de frecventa invocare a unei taine a profesiei (dezvăluită gradual ucenicului), în primul caz, şi a unei taine a ordinului („şoptită" la urechea postulantului, aşa cum formula de chemare la rugăciune este şoptită la urechea nou-născutului[72]), în cel de-al doilea caz. În ceremonia de confirmare practicată de grupurile *Alevî*, persoana supusă ritualului este, în plus, legată la ochi – procedeu a cărui simbolistică este mai mult decât transparentă: admiterea în cercul iniţiaţilor şi participarea la transcendent prin intermediul ceremoniilor specifice se asociază cu ridicarea succesivă a vălurilor şi cu revelaţia transparenţei divine.

Atât în rugăciunile cu tentă propedeutică (*telkîn* / *telkin tercemânı*) rostite de maestrul spiritual *Bektaşî* cu prilejul iniţierii formale a postulantului, cât şi în statutele (*fütüvvetnâme*) corporaţiilor turceşti se remarcă repetarea insistentă a formulei *eline,*

diline, beline sahip ol / *kavi ol*[73], „fii stăpân pe mâna ta, pe limba ta, pe şalele tale" sau, într-o altă variantă, *gözü kapalı, dili bağlı, beli bağlı olmalı*[74], „ochii trebuie să-i fie închişi, limba – legată, mijlocul – încins". Formula amintită, ca şi altele cu substrat similar adresate discipolilor sau ucenicilor, constituiau un apel la discreţie, la moderaţie, la decenţă comportamentală, trădând, fără îndoială, morala comună a mediilor de recrutare predilecte ale ordinului şi, deopotrivă, ale corporaţiilor. Frapant este şi izomorfismul rugăciunilor rostite cu ocazia ceremoniilor specifice *Ahîlik*-ului, pe de o parte, şi al imnurilor religioase (*nefes*) *Bektaşî*, pe de altă parte. De altfel, având în vedere gradul de ritualizare al existenţei musulmanului în „lungul ev mediu" otoman, precum şi componenta religioasă evidentă a *Ahîlik*-ului, este de presupus că multe dintre aceste formule erau frecvent vehiculate, în cercuri dintre cele mai diverse.

Un alt element sugestiv şi, mai cu seamă, demn de semnalat este relaţia afectivă cu totul aparte care se stabilea între maestru şi ucenicul / discipolul său. Această relaţie părea să preceadă relaţia de autoritate, în măsura în care persoana care urma să fie iniţiată într-o meserie sau într-o doctrină mistică îşi alegea singură iniţiatorul; opţiunea sa implica, fără îndoială, o formă de autoexplorare şi autocunoaştere, care se solda cu identificarea datelor spirituale profunde pe care le împărtăşea cu maestrul ales. Conştientizarea acestor afinităţi determina nu numai alegerea propriu-zisă, ci şi supunerea necondiţionată a novicelui, potrivit unui pact liber consimţit (ar. *bay'a*, tr. *bey'at*), care evoca ideea „pactului preetern" sau „primordial" (ar. *mîṯâq*), ca prototip al oricărei formule contractuale în lumea islamică.

O etapă însemnată în ceremoniile de iniţiere specifice corporatismului se consuma în clipa în care tânărul era încins cu centura (*şed*) sau cu şorţul (*peştemâl*) distinctiv al corporaţiei din care urma să facă parte. Prima ceremonie de acest gen se desfăşura cu prilejul promovării aspirantului de la condiţia de simplu lucrător cu responsabilităţi limitate (*çırâk*) la cea de calfă. Cea de-a doua ceremonie, cu repere similare, însoţea atribuirea

calității de „maestru” (*ustâ* / *üstâd*); festivitatea era, de această dată, cu mult mai fastuoasă, implicând, printre altele, înlocuirea centurii / șorțului de *kalfa* cu cea / cel de *ustâ*. Un episod analog marchează, reamintim, ceremonia de inițiere în *Bektaşîlik*, care presupune și încingerea postulantului cu o centură din lână colorată[75]. Centura (*tîğbent*), purtată la începutul ceremoniei în jurul gâtului, este însemnată cu 3 noduri – aluzie la cele 3 categorii de interdicții majore care urmează să cenzureze mai departe comportamentul celui inițiat –, și apoi petrecută în jurul taliei acestuia, ca însemn de învestitură[76]. În ambele cazuri, conferirea acestei „centuri de loialitate” (*vefâ' şeddi*), cum se mai numește, este însoțită de rugăciuni speciale.

În ceea ce privește formele de blam sau de excomunicare, reamintim că *Bektaşî*-ii nu admiteau în rândurile lor decât persoane aflate în deplinătatea facultăților fizice și mentale. Indivizilor cu infirmități fizice congenitale, socotiți proscriși, stigmatizați, li se refuza inițierea, indiferent de natura înzestrărilor personale; cei afectați, accidental, de deficiențe fizice ușoare beneficiau, uneori, de dispensă, dar nu aveau acces la gradele superioare ale ierarhiei ordinului. Este neîndoios, totodată, că anumite meserii solicitau și date fizice adecvate, în vreme ce îndeletniciri precum literatura, muzica, caligrafia presupuneau mai degrabă abilități de natură intelectuală; aceasta înseamnă, implicit, că acceptarea tinerilor ucenici în corporații se realiza conform anumitor criterii de selecție.

Nici *Bektaşî*-ii, nici *Ahî*-ii nu-i acceptau în rândurile lor pe vânători (*avcı*) și pe măcelari (*kasap*), ale căror meserii treceau drept impure și „dezgustătoare” (*mekrûh*). Statutele corporative anatoliene consemnează, de altfel, 12 categorii de persoane a căror orientare religioasă, ale căror ocupații sau înclinații le excludeau din sistemul corporativ inițial: non-musulmanii (*kâfirler*), falșii credincioși (*münâfiklar*), geomanții și astrologii (*remil atanlar*, *müneccimler*), consumatorii de vin (*şarap içenler*), băieșii și maseurii (*dellâklar* / *tellâklar*), negustorii ambulanți (*dellâllar* / *tellâllar*), țesătorii (*çulhâlar*), măcelarii

(*kasaplar*), chirurgii (*cerrahlar*), vânătorii (*avcılar*), samsarii (*madrabazlar*)[77]. Aceste interdicţii tradiţionale erau, însă, în mare măsură ignorate în secolul al XVII-lea şi se presupune că ele căzuseră în desuetudine chiar ceva mai devreme.

Probabil că interdicţiile de acest gen se făceau ecoul prohibiţiilor similare semnalate în lumea arabă, în epoca îndepărtată a primelor asociaţii cavalereşti de factură iniţiatică (*futuwwa*). Se presupune că apariţia acestor asociaţii, sub patronajul lui Salmân-e Fârsî, constituia o reacţie la izolarea socială impusă persoanelor care practicau meserii umile, neconforme cu standardele de puritate rituală pretinse credincioşilor musulmani. În mod paradoxal, aşadar, structura iniţiatică a fost, în acest caz, rodul unei interdicţii – ea s-a născut din sentimentul de frustrare al grupurilor ostracizate, marginale, excluse din viaţa cetăţii, şi nu la iniţiativa elitelor profesionale sau sociale[78].

Se poate constata, pe de altă parte, că atât în *Ahîlik*, cât şi în *Bektaşîlik* abaterile morale sau comportamentale grave erau sancţionate cu promptitudine de comunitate. În *Ahîlik*, de pildă, revolta împotriva autorităţii şi comportamentul contrar principiilor etice ale *futuwwa* determinau închiderea temporară a atelierului sau magazinului deţinut de prevaricator şi judecarea sa în faţa întregii comunităţi corporative; dacă cel vinovat făcea penitenţă publică în decursul celor 3 zile imediat următoare, i se acorda permisiunea de a-şi relua activitatea. Penitentul sacrifica o oaie şi se supunea unui ritual de purificare, care se desfăşura în lăcaşul (*zâviye*[79]) propriei corporaţii sau în cel al ordinului mistic al cărui membru era. Cel care persista, însă, în eroare şi refuza confesiunea publică era judecat în raport cu prevederile legislaţiei islamice[80]. Delictele grave (de pildă, crimele) determinau excluderea persoanei încriminate din corporaţie şi izolarea sa socială absolută. Acest tip de sancţiune constituia, adesea, o traumă psihică insurmontabilă, într-o lume a interdependenţelor şi solidarităţilor vitale. Imposibilitatea de a-şi practica meseria şi de a-şi câştiga pâinea necesară traiului zilnic îi determina, nu rareori, pe proscrişi să ia calea pribegiei. În *Bektaşîlik*, persoanele

vinovate de abdicări morale (de la furt la crimă, de la divorț nemotivat la adulter, de la minciună la colportare de zvonuri mincinoase sau intrigi etc.) erau supuse judecății colective, în cadrul așa-numitei „adunări pentru cel decăzut" (*düşkün meydânı*). Dacă examinarea faptelor le confirma culpabilitatea, erau condamnate la o izolare care dura, de obicei, 40 de zile, dar care, în situațiile grave, de natură să pună în pericol integritatea comunității, se putea prelungi până la 7 ani; în acest interval de degradare, nici un coreligionar nu era autorizat să le calce pragul sau să comunice cu ele[81]. La capătul perioadei de „boicot" colectiv, cel pus sub interdicție era reintegrat în grup, prin intermediul unei ceremonii speciale de agregare (*mürüvvet meydânı*, „adunarea generozității")[82].

Existența unor practici rituale similare sau analoge la nivelul ordinelor sufite, pe de o parte, şi la cel al corporațiilor otomane, pe de altă parte, este sugerată şi de coincidența mai multor expresii sau formule verbale codificate – parte dintre ele, purtând amprenta practicilor preislamice. Un posibil exemplu îl constituie expresiile *pabuç çevirmek*, „a întoarce / răsuci încălțările / papucii" şi *pabucu dama atılmak*, „a i se arunca încălțările / papucii pe acoperiş". Prima dintre ele – utilizată în alternanță cu *seyyah vermek*[83], „a face călător / a trimite în pribegie" – este specifică sufismului şi pare inspirată de obiceiul oaspeților de a-şi scoate încălțămintea la intrarea într-o încăpere, așezând-o cu vârful spre interior, astfel încât, la plecare, să nu întoarcă spatele amfitrionului; când oaspetele îşi găsea încălțămintea cu vârful către exterior, i se sugera, pur şi simplu, să nu mai revină în casa respectivă. În ceea ce priveşte a doua expresie, ea se referă la un obicei specific *Ahî*-ilor: acelor membri ai corporațiilor care erau judecați de comunitate şi care erau găsiți vinovați de fapte antisociale, li se scotea încălțămintea, care era apoi aruncată pe acoperiş. Gestul menționat constituia, de fapt, semnalul suspendării activității lor pe o perioadă determinată sau, eventual, al ridicării dreptului de liberă practică.

În ciuda diferențelor de statut social şi, uneori, de stare materială, este evident că, în numeroase situații, existența *Ahî*-ilor,

care desfăşurau o activitate bine definită în timpul zilei şi care se reuneau, apoi, seara în lăcaşul corporaţiei din care făceau parte pentru a se ruga împreună, a se instrui şi a se destinde alături de propriul „staroste", nu era fundamental diferită de cea a multor categorii de dervişi, care-şi duceau viaţa în *tekke*, asigurând, prin eforturi stăruitoare, prosperitatea acestora şi alternând viaţa activă cu cea contemplativă. Ca şi în cazul *Ahî*-ilor, adepţii căsătoriţi (facem abstracţie de congregaţiile sau de ramurile dedicate celibatului) îşi petreceau noaptea în sânul familiei.

Este adevărat, în schimb, că starea materială şi viaţa socială a *Ahî*-ilor erau destul de deosebite de situaţia dificilă, dacă nu chiar pauperă care caracteriza, de multe ori, mediile *Bektaşî* şi, mai ales, pe cele *Alevî* din zonele rurale. *Ahî*-ii constituiau o categorie socială relativ înstărită, cu *status*, căreia nu-i erau străine ambiţiile politice şi jocurile de influenţă. Incomozi în momentele de criză, de tensionare a relaţiilor – nu întotdeauna transparente – pe care le întreţineau cu statul, ei sfârşeau prin a-şi pierde, uneori, urma în comunităţile *Kızılbaş* / *Alevî* sau *Bektaşî*, pe care le infuzau apoi cu propria ideologie. Astfel s-a întâmplat, de pildă, în epoca confruntărilor otomano-safavide din secolul al XVI-lea, când o parte dintre ei şi-au etalat, imprudent, simpatiile faţă de safavizi, ba chiar s-au implicat efectiv în susţinerea lor materială, fiind, ulterior, nevoiţi să se camufleze printre *Bektaşî*-i şi *Kızılbaş*-i, spre a se sustrage prigoanei. Cu prilejul acestor evenimente – precedate, fără îndoială, de contacte anterioare, care sugerau posibilitatea unor alianţe de idei şi interese – s-au produs, probabil, multiple transferuri ideologice, rituale, comportamentale, vestimentare etc., care explică varietatea şi, totodată, amploarea neobişnuită a împrumuturilor reciproce: veneraţia comună pentru califul ‘Alî, ca paradigmă absolută de eroism şi virtute, şi pentru Salmân Persanul, ca personaj iniţiatic; lanţurile iniţiatice parţial comune; instituţii similare, precum *yol atası*, „părintele de drum" (în *Ahîlik*) şi *rehber*, „călăuza" (în *Alevîlik*) – ambele, desemnându-i pe iniţiatorii novicelui – sau *yol kardeşi*,

„fratele de drum” (în *Ahîlik*) şi *musâhip*, „tovarăş / asociat / prieten” (în *Alevîlik*) – referitoare la partenerii de iniţiere; obiceiul comun al superiorilor de a vizita, la date bine determinate, aşezămintele din subordine, participând la ceremonii de învestitură şi percepând o sumă folosită apoi pentru susţinerea lăcaşurilor principale[84]; motivul comun al Celor 17 Purtători de Centură (*17 Kemerbeste*), iniţiaţi de imamul ‘Alî; expresii şi interdicţii comune, precum cele prezentate mai sus; accesorii şi piese vestimentare similare, precum pietrele numite *teslîm taşı* şi *pâlhenk taşı*, *hırka*, „mantia”[85], *tîğbent*, „centura port-lamă”, *taylisân*-ul[86], toporul dublu (*teber*) – specific ţinutei de ceremonie, dar şi celei de călătorie a *Bektaşî*-ilor –, şi *saldırma* – cuţitul lung de peste un metru, remarcat de Ibn Battûtâ cu prilejul vizitei făcute *Ahî*-ilor din Alanya[87]; expresia comună *sâhib ül-zamân* (sau *sâhib-i zamân*), „stăpânul timpului [prezent]”, de inspiraţie şiită, folosită pentru desemnarea imamului *al-Mahdî*; veneraţia faţă de Cei 12 Imami, evidentă atât în ceremoniile şi statutele *Ahî*-ilor, cât şi în cele ale grupurilor *Alevî*; poeţi (precum Nesîmî) şi teme poetice comune; ritualuri similare (purificarea sălii de ceremonii la începutul şi la sfârşitul reuniunilor, rugăciunile de prag şi cele de consacrare, poziţia corporală a maestrului şi a discipolului în cursul ceremoniei de iniţiere, proslăvirea imamilor duodecimani, îngurgitarea finală a şerbetului etc.); atenţia acordată simbolismului cifrei 7 (de posibilă sugestie ismailită), în tradiţiile esoterice ale ambelor structuri.

Dincolo de aspectele formale, pare imposibil de ignorat tocmai ambiguitatea în care s-au menţinut multă vreme relaţiile *Ahîlik*-ului, respectiv ale *Bektaşîlik*-ului cu puterea politică. S-a ajuns, astfel, la un gen de paradox în ceea ce priveşte ordinul *Bektaşî*, definit adeseori ca heterodox, însă întreţinând – cel puţin, în anumite epoci – relaţii amiabile cu statul otoman sunnit şi sprijinindu-l în momentele de cumpănă. Ataşat, prin înseşi fundamentele şi principiile sale, valorilor turcice tradiţionale şi favorizând o relaxare a climatului confesional, inadmisibilă din

perspectiva rigidă a teologilor proveniți din şcolile coranice (*medrese*), dar respingând, în acelaşi timp, extremismul religios, acest ordin mistic a devenit, la un moment dat, „erezia oficială şi oficializată", borna care indica limitele acceptabile ale abaterii de la normă, laboratorul în care se testau şi se verificau „mixturi" şi sinteze subtile, în care se prospecta cu febrilitate o altă fizionomie a civilizației otomane, în criză de identitate. Nu putem omite nici faptul – curent încă din secolul al XIV-lea, aşa cum reiese din însemnările de călătorie ale berberului Ibn Battûtâ – că prin lăcaşurile *Ahî*-ilor se perindau, spre a susține prelegeri, personalități de vază ale vieții publice, care reprezentau orientări şi curente de gândire foarte diferite, considerate complementare, iar nu divergente. De aici concluzia că, alături de unele congregații religioase, asociațiile corporative au jucat un rol esențial nu numai în configurarea, în structurarea ordinii şi a ierarhiei sociale în comunitățile anatoliene, ci şi în armonizarea vieții lor religioase, transformându-se, în perioadele critice, într-un gen de „receptacol", de „pâlnie" care înghițea şi îmblânzea ereziile, care le reducea la dimensiuni controlabile din punct de vedere social şi politic. Privită din acest unghi, instituția îşi revelează, într-adevăr, cele două arii majore de interes – cea pentru *zâhir*, „exoteric", şi cea pentru *bâtin*, „esoteric" –, al căror echilibru urma să asigure apariția unui „cetățean standard", dar şi a unei societăți mature şi omogene.

Pe de altă parte, la fel ca şi ordinele religioase – în particular, ordinul *Bektaşî* –, asociațiile de meşteşugari s-au manifestat atât ca un factor novator, prin noul tip de mentalitate socială pe care îl generaseră, prin modelul de viață onest şi realist pe care îl propuneau, cât şi ca un element conservator, în măsura în care erau interesate de perpetuarea ordinii constituite, care le rezerva un statut convenabil în piramida socială. Este imposibil să nu remarcăm deosebirea pregnantă dintre prima perioadă de manifestare a acestei instituții – caracterizată prin implicarea directă în disputele politice şi culminând cu aşa-numita „republică de la

Ankara" (1290-1354) – şi cea de-a doua perioadă (îndeosebi, secolele XVI-XVII), când istoricii remarcă, de pildă, „placiditatea constantă" a corporațiilor istanbuleze în fața evenimentelor din capitală şi din imperiu, contrastând nu numai cu efervescența de care dăduseră dovadă în secolele precedente, ci şi cu agitația grupărilor analoge din alte centre ale Orientului musulman[88]. Această fizionomie târzie era, probabil, strâns legată de interesele pur economice ale corporațiilor, care le călăuzeau întreaga activitate şi pentru a căror susținere era esențială stabilitatea.

Osificarea instituției, pierderea treptată a mobilității sale sociale – care constituise, cândva, un factor esențial de evoluție – a condus la degradarea şi la dispariția progresivă a acestei forme de asociere. Înlocuirea asociațiilor de *Ahî*-i, ca formulă complexă de reglementare a relațiilor sociale, cu „monopolurile" (*gedik*), care promovau interese strict economice, reflecta, pe de altă parte, o tendință generală de evoluție a societății otomane în faza târzie, caracterizată prin adâncirea faliei dintre dimensiunea profană şi cea religioasă a existenței, prin răsturnarea vechilor ierarhii de valori – fenomene care însoțesc, nu de puține ori, prăbuşirea unui sistem. Lumea pe care o apăra, la a cărei conturare contribuise sistemul corporativ şi care dispărea, treptat, o dată cu el – o lume structurată, care reflecta ordinea divină şi care funcționa în acord cu legile ei – fusese o lume integrată, interdependentă şi fundamental coerentă. Implozia sa avea să antreneze pulverizarea inevitabilă a structurii reticulare pe care se întemeiase cândva statul otoman; nici un succedaneu nu s-a dovedit, ulterior, suficient de viabil pentru a-i asigura continuitatea şi a atenua brutalitatea rupturilor care au urmat. Consecințele acestei prăbuşiri se resimt şi astăzi, în conflictele interne care agită, periodic, Turcia contemporană.

După cum se poate constata din exemplele şi din paralelismele semnalate mai sus, sistemul corporativ anatolian – cunoscut, îndeosebi în etapa sa inițială, sub numele de *Ahîlik* – a apărut şi s-a dezvoltat solidar cu ordinele sufite, o mențiune

aparte cuvenindu-se congregației *Bektaşîlik* – devotată valorilor identitare ale civilizației turce. În ciuda diferențierii ulterioare a funcționalității şi a obiectivelor lor sociale, cele două formule au continuat să rămână complementare – expresie elocventă a nevoii de armonie, de echilibru pe care o trădau căutările Turciei medievale. Apreciem că asociațiile profesionale de tip *Ahî* s-au adaptat din mers mentalității patriarhale, uşor conservatoare a turcilor, pe care aveau să se grefeze religia islamică şi valorile sale ontologice, încercând să găsească formule de compromis şi să realizeze, la fel ca şi dervişii *Bektaşî*, o simbioză. Acest sistem a reprezentat o alternativă rațională, echilibrată, pragmatică la genul de experiență totală propus de ordinele sufite şi a izbutit să creeze nu numai o nouă motivație, ci şi un nou prototip social, extrem de eficient şi de necesar pentru evoluția societății otomane.

Întâlniri deloc întâmplătoare: sufism şi francmasonerie

Cu spiritul lor liberal şi nonconformist, mereu gata de frondă, *Bektaşî*-ii nu se bucurau de o prea bună reputație în societatea otomană, îndeosebi în cercurile sale conservatoare. Ei erau acuzați fățiş fie de şiism – cu toate consecințele doctrinale, rituale, dar şi politice care decurgeau din această opțiune –, fie de agnosticism şi, deci, de aderență formală, ipocrită la principiile coranice. Potrivit lui John P. Brown[89] – a cărui carte despre ordinele de dervişi din Imperiul otoman apărea, o reamintim, în 1868 şi care, dincolo de calitatea sa oficială, era un reputat francmason[90] –, dervişii *Bektaşî* făceau frecvente analogii între structura inițiatică a propriilor grupuri şi francmasoni, cu care întrețineau, de altfel, raporturi privilegiate. În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, calificativul de *farmâson*, „francmason", şi cel de *bektaşî* erau aproape sinonime în spațiul otoman, evocând un agnosticism primejdios, care sfida canoanele morale ale societății. Apropierea de

francmasonerie, care sugerează necesitatea unei reevaluări a resurselor curentului *Bektaşî*, constituie o realitate incontestabilă, la care se referă chiar reprezentanții săi cei mai autorizați, nicidecum o calomnie infamă. Ea este în deplin acord cu spiritul deschis, tolerant, pluralist de care au dat întotdeauna dovadă *Bektaşî*-ii de-a lungul istoriei lor şi care le-a adus, pe lângă raportarea calmă, relaxată la alteritate, nenumărate necazuri din partea mediilor imperiale radicale. Relațiile ordinului *Bektaşî* cu francmasoneria sunt adeseori confirmate de surse credibile, apropiate confreriei sau provenind din interiorul acesteia, aşa cum se întâmplă cu Bedri Noyan, regretatul *dedebaba* contemporan al mişcării[91]. După ce disociază categoric curentul *Bektaşî* de şiism, căruia îi reproşează rigiditatea dogmatică, duritatea şi intransigența fundamentalistă, acesta precizează că adepții mişcării continuă să întrețină şi la ora actuală relații cordiale cu francmasoneria şi că au contacte regulate cu lojile istanbuleze[92]. Interesul față de francmasonerie avea să se soldeze, o dată în plus, cu probleme, nu numai în relația cu autoritățile, cu alte confrerii ori cu populația de rând – opacă şi reticentă față de asemenea tentații –, ci şi în relația cu grupurile *Alevî*, care nu puteau decât să respingă îndârjit şi să condamne ceea ce se refuza înțelegerii lor. Am putea aprecia că interesul dervişilor *Bektaşî* față de această formulă inițiatică de import, complet străină şi, mai ales, indiferentă față de tradițiile locale, selectivă şi elitistă într-un mod care părea să frizeze aroganța, a contribuit şi ea la răcirea relațiilor interne, la agravarea vertiginoasă a diferendelor şi a nemulțumirilor care agitau, de multă vreme, diversele facțiuni ale ordinului inițial.

Francmasoneria a pătruns în lumea islamică şi, îndeosebi, în Imperiul otoman încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea[93], contribuind, indiscutabil, la modernizarea mai alertă a societății; ea întreținea relații strânse cu mediile sufite, împărtăşind cu ele aspectul inițiatic şi un tip aparte de sociabilitate, ca să nu mai vorbim de interesele politice, destul de trans-

parente în unele situații. Să nu uităm, pe de altă parte, că mulți reprezentanți de vază ai grupării Junilor Turci (*Jön Türkler*) – la origine, tot o societate secretă – erau, totodată, membri activi ai francmasoneriei[94] şi că organizația din care făceau parte – subversivă şi, cel puțin într-o primă fază, antiabsolutistă –, a colaborat adeseori cu *Bektaşî*-ii[95], a căror mentalitate îi era nu numai familiară, ci şi utilă în acțiunile anticentriste.

Nu este însă mai puțin adevărat că şi alte ordine sufite cu vederi progresiste s-au implicat în procesul de democratizare a vieții interne:

> Este important să nu uităm că numeroşi au fost otomanii „luminați" şi partizani ai liberalismului care erau, totodată, afiliați la alte confrerii, *mevlevî*, *rufâ'î*, *kâdirî*, *halvetî* şi chiar *nakşibendî*. Rolul jucat de *Bektaşî*-i sub regimul sultanului Abdül-Hamîd II şi în epoca Junilor Turci a fost, cu siguranță, fundamental; cu toate acestea, el n-a eclipsat acțiunile desfăşurate, de exemplu, de unii *Rufâ'î* sau de *Melâmî*.[96]

Pe de altă parte, acuze de colaborare cu francmasoneria sau chiar de aderență la structurile sale nu le-au fost aduse, în timp, doar *Bektaşî*-ilor. Despre adepții curentului *Melâmetiye* / *Malâmatiyya*, care negau nu numai „impulsul cenobitic", ci şi orice formă de grandilocvență, inclusiv însemnele exterioare ale congregațiilor sufite, s-a pretins că aveau mai multe centre, dispersate pe întinsul Imperiului, care se subordonau unei Mari Loji refugiate, după distrugerea Ierusalimului, pe lacul Tiberiada din Palestina. Aceeaşi suspiciune a fost exprimată şi la adresa *Hamzavî*[97]-ilor – ramură a mişcării *Melâmetiye* –, al căror ordin era plasat aproape sub interdicție la Istanbul[98]. Se poate presupune însă că restricțiile şi măsurile prohibitive afectau, în realitate, orice structură care desfăşura activități politice, mai mult sau mai puțin mascate, şi care punea în pericol stabilitatea internă. Perioade de dizgrație a cunoscut şi ordinul *Nakşibendî*, a cărui fidelitate față de sunnism era, totuşi, mai presus de orice îndoială, în ciuda certelor sale veleități

politice. Un asemenea impas se consemna în secolul al XVII-lea, pe vremea lui Evlîyâ Çelebi, când liderii *Nakşibendî* erau confirmați de autoritățile imperiale doar dacă se vădeau inofensivi şi când se ajungea frecvent la suprimarea unor instituții patronate sau susținute de confrerie, chiar dacă lăcaşurile sale – strict supravegheate – erau menținute în funcțiune[99].

Relațiile cu francmasoneria, care decurgeau, într-o anumită măsură, din înclinațiile, aspirațiile şi opțiunile personale ale unor lideri, nu pot fi, fără îndoială, absolutizate sau extinse la nivelul marii mase a adepților; este foarte posibil ca mulți dintre membrii conservatori sau ultranaționlişti ai mişcării să se fi raportat cu oarecare prudență, dacă nu chiar cu reticență manifestă la o asemenea structură, propusă de personalități a căror morgă, ale căror moravuri şi, nu în ultimul rând, al căror cosmopolitism rasat, nelipsit de o anumită doză de arficialitate, li se păreau îndepărtate şi nefireşti. Alienarea grupurilor tradiționaliste şi, mai cu seamă, a comunităților *Alevî* s-a accentuat progresiv către sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor, pe măsură ce structurile superioare ale congregației au fost masiv preluate şi apoi larg dominate de dervişii de etnie albaneză – situație perpetuată şi după 1925, când confreriile sufite au încetat să mai existe, oficial, în Turcia şi s-au retras în clandestinitate, fără a dispărea cu totul din conştiința publică.

NOTE

1. Birge 1994, pp. 22-86.

2. Criza acestei instituții, pe care se sprijinea cândva expansiunea Imperiului otoman era, de fapt, de dată mult mai veche. Conjunctura internă defavorabilă, evoluția amenințătoare a răzmeriţelor cu tentă social-religioasă, multiplicarea centrelor de putere din Anatolia determinaseră autoritățile centrale să recurgă din ce în ce mai des, la finele secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, la ieniceri, pentru restabilirea ordinii. Odată cu dislocarea din cazărmile tradiționale, care le asiguraseră un cadru de viață unitar şi uşor de controlat, existența ienicerilor a cunoscut modificări radicale; ei au impus noi raporturi cu reprezentanții puterii, pe care îi urmaseră până atunci – dincolo de excepțiile conjuncturale – cu fidelitate: „Ca urmare a revoltelor *celâlî* [tâlhari înarmați, proveniți, cel mai frecvent, din rândul trupelor demobilizate – n.n., L.M.], ienicerii au fost cantonați în provincii, unde au ajuns să reprezinte o nouă înaltă clasă socială. Ienicerii şi cavaleria permanentă a sultanului, principalele forțe regulate folosite împotriva *celâlî*-ilor, au fost cantonați în târgurile şi oraşele mici şi mari. Cum numărul lor a crescut, ei s-au asociat cu *ulemâ*-lele, cu patronii breslelor şi cu negustorii, ca cea mai influentă clasă din societatea de provincie, şi şi-au folosit influența şi puterea pentru a acumula averi, dobândite de obicei prin exorbitante perceperi de impozite. Ei au dobândit, prin diferite mijloace, întinse suprafețe din pământurile statului, țăranii de pe aceste pământuri ajungând la statutul de dijmaşi. Cum autoritatea centrală a slăbit în provincii, puterea şi influența lor a crescut şi ei au format acea clasă care a fost la originea multora din dinastiile locale care au apărut mai târziu în provincii şi au constituit bazele clasei ce a dominat provinciile în secolul al XVIII-lea" (Inalcik 1996, p. 102).

3. Birge 1994, pp. 76-77.

4. *Apud* Brown 1968, pp. 362-364.

5. Dimitrie Cantemir (1987, p. 469) consemna, de pildă, în mod aparent paradoxal, prin 1721, când lucra la *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, că mulți *Bektaşî*-i erau înscrişi în oastea ienicerilor, serviciile fiindu-le retribuite la fel ca şi celorlalți ostaşi.

6. Frustrările şi opozițiile foarte diverse oglindeau, de altfel, situația de criză prelungită şi impasul identitar al otomanilor; o altă campanie se purta, în aceeaşi perioadă, pentru înlăturarea minaretelor suplimentare ale moscheilor – calificate drept „inovații blamabile", care trădau austeritatea originară a islamului (Rose, „Editor's Introduction", în Brown 1968, pp. XXII-XXIII).

7. Mahmût II (sultan între 1808-1839) era, potrivit unor contemporani, membru marcant al ordinului *Mawlawiyya* / *Mevleviye*, asigurându-şi, astfel, sprijinul constant al acestuia. Aceeaşi calitate îi este atribuită – cu mai multă certitudine, de această dată –, vizirului său, Hâlet Efendi, adversar declarat al alianţei dintre *Bektaşî*-i şi ieniceri. Sultanul frecventa însă, în paralel, şi un lăcaş al *Nakşibendî*-ilor (Hasluck 1928, p. 132; cf. Brown 1968, pp. 363-364, notă).

8. Noyan 1987, p. 27.

9. Birge 1994, p. 77; autorul furnizează numele liderilor şi dervişilor *Bektaşî* executaţi sau exilaţi cu acest prilej, precum şi lista aşezămintelor istanbuleze distruse complet în 1826. Cf. Hasluck 1928, p. 21.

10. Hasluck 1928, p. 58.

11. Moscheile integrate ansamblurilor arhitectonice (*külliye*) ale *Bektaşî*-ilor nu erau destinate, de obicei, cultului; ele erau menite, mai degrabă, să înlăture suspiciunile vizitatorilor sunniţi şi să salveze aparenţa canonică a ordinului.

12. Mélikoff 1983, pp. 155-156.

13. Zarcone 1993, pp. 141-142.

14. *Ibidem*, p. 141.

15. *Ibidem*, pp. 144-154.

16. Data convenţională a acestui eveniment – 1362, după cucerirea oraşului Edirne, fostul Adrianopol / Hadrianopolis, de către Murât I (sultan între 1359-1389) – este ea însăşi controversată. Există, de fapt, două versiuni distincte privitoare la momentul amintit: prima dintre ele îl plasează în vremea lui Orhân, fiul lui Osmân, pe care tradiţia hagiografică îl evocă în mod insistent în conexiune cu Hâcı Bektaş, iar cea de-a doua, în vremea sultanului Murât I, care i-a succedat lui Orhân chiar în 1362 (sau în 1361, după alte datări). F. W. Hasluck (II, 1929, pp. 487-493) remarcă însă, pe bună dreptate, că, dată fiind absenţa oricăror informaţii privitoare la particularităţile acestui corp de armată în documentele de epocă – otomane şi străine, deopotrivă –, sistemul său specific de recrutare şi organizare trebuie să fi fost posterior anului 1472; pe de altă parte, recunoaşterea oficială a afilierii ienicerilor la ordinul *Bektaşî* are loc la sfârşitul secolului al XVI-lea (mai precis, după 1591) – secol din care datează, probabil, şi legenda privitoare la relaţia originară dintre cele două structuri.

17. Reproducând o variantă a legendei privitoare la întemeierea corpului de oaste al ienicerilor, Dimitrie Cantemir susţine, de pildă, că Murât I i-a solicitat, cu acest prilej, unui oarecare Hâcı Bektaş, judecător militar (*kâdî'asker* / *kâz'asker*) şi predicator public deosebit de preţuit pentru evlavia şi calităţile sale morale, să rostească o rugăciune de binecuvântare şi să atribuie un nume detaşamentului abia constituit. Îndeplinind dorinţa suveranului,

Hâcı Bektaş şi-a sfâşiat o mânecă şi, aşezând-o pe capul unuia dintre proaspeţii ostaşi, i-a conferit regimentului numele de *yeni çeri*, „oastea cea nouă”, „noua oaste”. De aceea, remarcă Dimitrie Cantemir, ienicerii sunt socotiţi primii dervişi ai acestei congregaţii (Cantemir 1987, pp. 467-469).

18. Act simbolic similar cu ceremoniile de încoronare a suveranilor occidentali.

19. Rit de consacrare frecvent în iniţierile *Bektaşî*.

20. Cuvântul *hünkâr* – formă derivată de la *hüdâvendigâr* (< pers. *hodâwandigâr*), cu sensul de „suveran, sultan, stăpân” –, era un titlu de excelenţă, frecvent atribuit liderilor spirituali în perioada otomană. În acest caz, el implică o ambiguitate voită, conferindu-i suveranului o dimensiune charismatică.

21. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 71-75.

22. Sertoğlu 1958, pp. 51-52.

23. Alte detalii privitoare la înfiinţarea corpului de armată al ienicerilor şi la relaţia acestuia cu *Bektaşî*-ii pot fi consultate în Birge 1994, pp. 45-48.

24. Sertoğlu 1958, p. 342; Gölpınarlı 1977, p. 48; Birge 1994, p. 74; Devellioğlu 1995, p. 81. Apelativul *köçek* era folosit, de obicei, pentru desemnarea tinerilor adepţi ai ordinului, mai ales a imberbilor. Referindu-se la categoria dervişilor itineranţi numiţi *abdâl*, Dimitrie Cantemir (1987, p. 483) notează că fiecare dintre aceştia obişnuia să-şi ia pe lângă el un băiat de 12 ani sau mai mare, numit *köçek*, care îl însoţea în peregrinări, cu care dormea şi mânca, pe care îl învăţa să buchisească ori îl iniţia în diverse arte, pe care-l proteja şi-l socotea, oarecum, fiul său. Acest gen de relaţie pare să justifice, în bună măsură, acuzele de pedofilie şi homosexualitate – nu tocmai lipsite de temei – aduse, în diverse împrejurări, unor categorii de dervişi (cu precădere, celor consacraţi celibatului şi ascezei).

25. Gölpınarlı 1977, pp. 250-251.

26. Trimingham 1971, p. 81.

27. Sertoğlu 1958, p. 342; cf. Birge 1994, p. 74.

28. Birge 1994, p. 74.

29. Fiecare *orta*, „batalion”, sau *bölük*, „companie”, avea o emblemă imprimată pe poarta cazărmii, pe corturi, pe stindarde, pe pietrele tombale sau pe stelele funerare, pe scrisorile oficiale sau chiar pe pielea combatanţilor, sub formă de tatuaj. În perioada târzie, când disciplina specifică se degradase apreciabil iar o parte dintre ieniceri se orientaseră către practicarea unui meşteşug, spre a-şi suplimenta veniturile, acest simbol era aplicat şi pe uşile atelierelor, pe clădirile sau pe corăbiile folosite de ei la transportul mărfurilor. Simbolurile erau foarte variate: baltag, buzdugan, elefant, cort, scară, tun, flamură, spada bifidă a califului ‘Alî etc. (Sertoğlu 1958, p. 344).

30. Sertoğlu 1958, p. 343.

31. *Ibidem*, p. 344.

32. Gölpınarlı 1977, pp. 47-48.

33. *Ibidem*, p. 141.

34. Formele incipiente ale acestei proceduri, rafinată apoi în timp, datau, probabil, din epoca sultanului Bâyezît I (1389-1402).

35. Cum foarte mulți dintre ei erau trimiși, în acest răstimp, în zonele rurale ale Asiei Mici și, cu precădere, în regiunile interioare ale Anatoliei, este de presupus că deveneau sensibili mai curând la formele populare de manifestare a devoțiunii decât la rigorile islamului sunnit; acestea din urmă erau, de altfel, mai puțin compatibile cu stilul de viață activ al ienicerilor.

36. Nu trebuie omis faptul că sultanul Murât I (m. 1389) este socotit inițiatorul corpului de armată al ienicerilor – cel care a pus, printre altele, bazele sistemului său caracteristic de recrutare (*devşirme*); or, Murât I făcea parte și din elita sistemului corporativ anatolian (*Ahîlik*).

37. A se vedea, în acest sens, Mantran 1962.

38. *Evliyâ Çelebî Seyahatnâmesi*, I, Istanbul, 1953, pp. 109-175. Aceasta se întâmpla mai ales în cazul hamalilor, al negustorilor de legume și fructe, al vânzătorilor de *börek* (un gen de plăcintă) etc.

39. Anadol 1991, p. 67.

40. Potrivit lui Louis Massignon (1969, I), vocabula *futuwwa* (tr. *fütüvvet*) desemna, la arabii preislamici, comportamentul curajos, bărbătesc – culme a virtuților eroice –, islamul preluând această noțiune pentru a defini calitățile eroilor săi războinici, în frunte cu ‘Alî b. Abî-Tâlib. În limbajul sufit, *futuwwa* desemna o stare de spirit complexă, greu de caracterizat sintetic, însă oarecum definibilă prin formula „a-i plasa pe ceilalți mai presus de tine însuți”. Sub aspect practic, această formulă de comportament se traducea prin generozitate, uitare de sine, abnegație și indulgență față de semeni, seninătate în situațiile critice.

41. Acestea din urmă contribuiseră decisiv la cristalizarea ideii de *jihâd*.

42. Massignon 1969, I, p. 402.

43. Corbin 1964, pp. 43-52.

44. Baykara 1985, pp. 99-105.

45. Inclusiv sultani, precum Orhân Gâzî, Murât I.

46. Inalc2k 1996, pp. 147-148.

47. În diverse *hadîț* este formulată explicit nu numai interdicția de a consuma, ci și cea de a face comerț cu vin: „‘A’išah a spus: «Când a fost revelată ultima parte a *Surei Vacii* (*Coranul* II), Profetul (asupra lui, binecuvântarea și pacea!) a recitat versetele acestea la moscheea (din Medina), apoi a declarat ilicit din punct de vedere religios comerțul cu vin»” (El-Bokhârî 1991, p. 198). Sau, în alt context: „Dumnezeu și Trimisul său au interzis vânzarea vinului, a mortăciunilor, a porcului și a idolilor” (*ibidem*, p. 200).

48. *Evliyâ Çelebî Seyahatnâmesi*, pp. 109-175.

49. Este vorba mai ales de tăbăcari, de curelari şi de practicanţii luptelor tradiţionale (*güreş*).

50. Ahî Evren Šayh Nasîr ad-Dîn al-Haqâ'iq Mahmûd b. Ahmad al-Hoyî (1171-1261), originar din Azerbaidjan, fusese iniţiat, se pare, în sufism de către adepţii lui Ahmet Yesevî, sfârşind prin a se stabili la Kayseri, unde avea un atelier de tăbăcărie, şi apoi la Konya. Intrând, potrivit unor surse, în conflict cu cercul lui Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî / Mevlâna Celâleddîn Rûmî şi căzând victimă intrigilor acestuia, Ahî Evren a fost întemniţat, împreună cu un grup de *şeyh*-i turcmeni. Atitudinea autorităţilor selgiukide faţă de acest grup acuzat de erezie avea să constituie, potrivit aceloraşi izvoare, cauza imediată a puternicei răscoale anatoliene din 1240-1241, care a afectat îndeosebi zonele Amasya, Tokat, Çorum, Kırşehir. Eliberat din temniţă, Ahî Evren s-a instalat, pentru scurtă vreme, la Denizli, a revenit la Konya, unde a fost întâmpinat cu aceeaşi ostilitate, şi s-a îndreptat, în final, spre Kırşehir, pentru a-şi petrece aici ultimii ani ai vieţii. Se pare că legendarul patron al corporaţiilor anatoliene a avut o soartă tragică, executat fiind, din motive obscure, de guvernatorul oraşului din perioada „mongolă", Nûr ad-Dîn Jâja / Nureddîn Câca, fost discipol al lui Mawlânâ. Socotit întemeietorul breslei tăbăcarilor, care avea să devină nucleul viitorului sistem corporativ, lui Ahî Evren i se atribuie contacte cu personalităţi însemnate ale epocii, precum celebrul Sadr ad-Dîn al-Qûnyawî / Sadreddîn Konyevî, apropiat al lui Mawlânâ (Çağatay 1981, pp. 57-59). După ce trece în revistă diversele surse care fac, fie şi numai incidental, referire la Ahî Evren, reputatul istoric turc Abdülbâki Gölpınarlı („Açıklama", în *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 118-121) remarcă faptul că, de vreme ce *Vilâyetnâme* datează din secolul al XV-lea, respectiv din epoca sultanului Bâyezît II (1481-1512), se poate presupune că personajul numit Ahî Evren, în jurul căruia circulau diverse legende şi care este prezentat în strânsă relaţie cu Hâcı Bektaş, trăise cu cel puţin un veac înainte (sec. XIII-XIV); de aici posibilitatea ca, în tinereţe, acesta să-l fi cunoscut pe mentorul de la Sulucakaraöyük. Gölpınarlı consideră, însă, improbabil ca un personaj cu origini şi înclinaţii aristocratice, precum Sadr ad-Dîn al-Qûnyawî, să fi întreţinut relaţii cu Ahî Evren, cu atât mai mult cu cât între cei doi exista o diferenţă de vârstă apreciabilă. În orice caz, dincolo de realitatea istorică sau de ficţiune, căutările şi frământările acestor lideri de opinie reflectă preocupări comune, urmărind crearea unui model de personalitate adecvat structurii temperamentale a turcilor, dar şi conturarea unui nou tip de societate, în condiţii istorice dificile.

51. În tradiţia turcă, Ahî Evren rămâne, până astăzi, patronul tăbăcarilor.

52. Pe atunci, Gülşehri.

53. *Vilâyet-Nâme* 1958, p. 49.

54. *Ibidem*, p. 51.

55. Miracol atribuit în mod curent sfinților. Într-o scurtă biografie consacrată unui anume Muhammad Šarîf, de pildă, acesta „face să curgă apa" într-o regiune secetoasă din Turkestan, la solicitarea populației locale (Baldick 1993, p. 36).

56. A se remarca asocierea colină-apă (izvor)-copac, intens exploatată de grupurile *Bektaşî* şi, mai ales, *Alevî*; ea evidențiază, fără îndoială, importanța elementelor de cult preislamice, aşa cum am mai avut prilejul să constatăm.

57. *Vilâyet-Nâme* 1958, pp. 51-52.

58. *Ibidem*, p. 52.

59. *Ibidem*, p. 54.

60. *Ibidem*, p. 58.

61. „În societatea est-orientală, grupurile cu idealuri şi interese comune s-au organizat ele însele, din cele mai vechi timpuri, conform unui model clasic, aceeaşi matrice şi, de obicei, aceeaşi terminologie întâlnindu-se în palat, armată, *medrese*-le, ordine religioase şi bresle. Cel mai important membru al unui grup astfel organizat era de obicei individul care îl reprezenta în lumea exterioară şi conducea afacerile externe ale acestuia. El a fost numit *kethüdâ* la otomani, *şeyh* la arabi şi *Ahî* în Anatolia secolului al XIII-lea" (Inalc2k 1996, p. 300).

62. Amintind de aşa-numitul *du'âhân* sau *du'âgû* din lăcaşurile sufite.

63. Cunoscut, între alții, de *Bektaşî-i*, de ieniceri etc.

64. Uludağ 1991, p. 146; Gölpınarlı 1977, p. 103.

65. Prezența *şeyh*-ului în fruntea uneia ori alteia dintre bresle se explică, potrivit istoricului Halil Inalc2k (1996, p. 300), prin anumite particularități ale societăților medievale: fiecare comunitate, indiferent de criteriile aflate la baza constituirii ei, îşi căuta justificarea avansând argumente de natură religioasă şi morală, a căror supremă întruchipare era *şeyh*-ul. Acesta era ales dintre maeştrii experimentați ai breslei, urmând să promoveze şi să apere morala specifică vechilor asociații cavalereşti ale *futuwwa*. Când componenta etică s-a estompat, iar interesele economice au devenit dominante, caracterul religios al breslelor s-a diminuat treptat. Spre deosebire, însă, de țările arabe, unde *şeyh*-ul îndeplinea funcția de administrator-şef al breslei, în Anatolia şi în Rumelia acesta se limita la postura de lider spiritual, conducând, în perioadele de maximă înflorire a instituției, ceremoniile de ucenicie şi măiestrie, stabilind şi aplicând amenzile în interiorul breslei etc.

66. Aceasta preceda deschiderea atelierelor şi avea loc în spații anume amenajate pentru fiecare corporație.

67. Mantran 1962, pp. 363-365.

68. De remarcat că şi perioada de „degradare", de „decădere din drepturi" (*düşkünlük*) prescrisă de *Bektaşîlik* în cazul derapajelor comportamentale dura tot 40 de zile.

69. Era vorba de lucrători necalificați, respectiv de ucenici în atelierele meşterilor; cei din prima categorie îşi ofereau serviciile gratuit, în aşteptarea promovării pe scara ierarhică, iar cei din a doua categorie – aflați pe treapta imediat superioară –, erau retribuiți cu o sumă modestă (Çağatay 1989, pp. 137-138).

70. În primele statute care reglementau modul de organizare şi funcționare al acestei forme de asociere în Anatolia medievală, inclusiv în primul corpus normativ redactat de Yahyâ b. Halîl b. Çobân al-Burġazî, erau menționate 3 grade inițiatice: *yiğit*, lit. „flăcău, voinic", *ahî*, „frate", şi *şeyh*, „maestru" (Çağatay 1989, p. 37). Pe măsura trecerii timpului, numărul etapelor de acces la taina meşteşugului a sporit considerabil, în vreme ce statutele au devenit din ce în ce mai elaborate, trădând, nu de puține ori, ambițiile sociale care animau mediile corporative. Un fenomen similar se constată şi în cazul tratatelor târzii de sufism.

71. Noyan 1987, p. 118; Çağatay 1989, pp. 25, 160.

72. Deşi mai puțin frecventă, transmiterea tainei meseriei prin „şoptitul la ureche" este atestată şi în inițierile corporative (v., de pildă, Anadol 1971, p. 100).

73. Noyan 1987, pp. 183-184, 258, 291.

74. Uluçay 1992, p. 46.

75. Provenită de la oaia sacrificată de postulant.

76. Sugerate, spuneam, prin formula *eline, diline, beline sahip ol*, „fii stăpân pe mâna, pe limba, pe şalele tale".

77. Çağatay 1981, pp. 9-10; cf. Massignon 1969, p. 202.

78. Massignon 1969, pp. 398-399.

79. Din arhitectura caracteristică confreriilor anatoliene de dervişi, aşa-numitele *zâviye*-moschei, construite pentru *Ahî*-i şi utilizate adeseori ca loc de popas de dervişii itineranți (*abdâl*), s-au conservat în cele mai bune condiții; planul acestor lăcaşuri a fost dezvoltat şi amplificat în perioada otomană, generând ansambluri de o mare varietate (Goodwin 1992, pp. 57-60).

80. Çağatay 1981, pp. 90, 98.

81. Acelaşi tratament le era aplicat şi celorlalți membri ai familiei, într-o comunitate în care dreptul şi dreptatea grupului prevalau întotdeauna asupra celor ale individului.

82. Noyan 1987, pp. 201-207; Sezgin 1990, pp. 67-68.

83. Această formulă pare inspirată de o cutumă şi, implicit, de o expresie specifice ordinului *Mawlawî* / *Mevlevî*: cei care comiteau fapte

contrare moralei grupului şi care deveneau, în consecinţă, indezirabili în lăcaşul pe care îl serveau (modificarea atitudinii faţă de ei era semnalată prin schimbarea poziţiei încălţărilor, întoarse cu vârful spre exterior), se vedeau nevoiţi să-l părăsească şi să rătăcească în căutarea unui alt adăpost similar. Persoanele îndepărtate în acest mod deveneau *seyyah*, „călători, pribegi".

84. Obicei atestat, susţine exegetul, atât la vechii şamani turci, cât şi la preoţii mazdeeni şi maniheeni.

85. Împrumutată, se pare, de *Ahî*-ii de la *Bektaşî*-ii.

86. Fâşie de pânză de până la 75 cm lungime şi cca. 5 cm lăţime, care atârna de vârful căciulii albe din fetru a *Ahî*-ilor, dar care se regăsea şi în ţinuta superiorilor *Bektaşî*.

87. Pentru detalii se poate consulta Çağatay 1981, p. 105.

88. Mantran 1962, p. 359.

89. *Ibidem*, pp. 63-64.

90. John Porter Brown (m. 1872) era unul dintre pionierii francmasoneriei engleze de la Istanbul, de obedienţă anglo-saxonă. Provenit dintr-o familie americană cu o anumită influenţă pe plan politic, el a ocupat diverse funcţii diplomatice, desfăşurând, concomitent, o bogată activitate în domeniul orientalisticii – marea sa pasiune. A fost iniţiat în Statele Unite ale Americii în 1850, a ajuns în Turcia în 1851 şi s-a numărat printre fondatorii lojei *Orientul*, devenind ulterior venerabil al lojei *Bulwer* şi ajungând la cele mai înalte grade.

91. Türkdoğan 1995, p. 347.

92. Nu se precizează, însă, despre ce rit este vorba.

93. Francmasoneria era cunoscută în Turcia încă din epoca apariţiei sale, însă lojele erau de obedienţă străină. Potrivit unor autori autohtoni, ea a fost introdusă în Turcia de Mustafâ Reşît Paşa (1800-1858), intelectual luminat, cu puternice convingeri reformiste, care a fost, printre altele, de 6 ori ambasador extraordinar al Imperiului otoman la Paris şi de 6 ori mare-vizir şi care a devenit francmason în timpul unuia dintre sejururile sale pariziene. Prima lojă istanbuleză data din vremea viziratului lui Dâmât Ibrâhîm Paşa (m. 1730) şi îşi avea sediul în cartierul Galata; printre primii săi membri s-au numărat Yirmisekiz Mehmet Çelebizâde Sa'it Efendi (ambasador în Franţa, în 1741, şi vizir, în 1755), Ibrâhîm Müteferrika (1674-1745, renegat maghiar originar din Transilvania, căruia i se datorează prima tipografie otomană), Humbaracı Ahmet Paşa (Contele de Bonneval, 1675-1742). Interzisă în 1748, francmasoneria a revenit în forţă în vremea sultanului Selîm III (1787-1807) şi a devenit extrem de influentă în perioada războiului Crimeii (1777-1779). Prima lojă otomană de oarecare răsunet a fost *Şûra-yı Al-i 'Osmânî* (Consiliul Otoman Suprem), apărută în 1869 (existase un precedent şi în 1861), printre ai cărei membri se regăseau o serie de personalităţi religioase, de diverse

orientări. După perioada dificilă a sultanatului lui Abdül-Hamît II (1876-1909), francmasoneria a cunoscut o nouă etapă de expansiune, o dată cu venirea la putere a Junilor Turci, în 1908; aceştia se bucuraseră de sprijinul entuziast al lojelor masonice, contribuind ulterior la apariţia primei obedienţe turce independente, *Türkiye Maşrik-i Â'zam* (Marele Orient Turc), în ale cărei structuri figurau şi lideri *Bektaşî*. Lojele din Turcia au intrat într-un proces de disoluţie după primul război mondial şi au fost ulterior suspendate de Mustafa Kemal Atatürk, nu fără a-şi fi pus, totuşi, amprenta asupra unor rituri ale congregaţiilor cu care au intrat în contact. Printre acestea se numărau şi *Bektaşî*-ii, a căror afiliere la francmasonerie datează, probabil, din anii imediat următori proclamării Tanzimatului („perioada reformelor"), în 1839 (Mélikoff 1983, pp. 157-161).

94. Aceasta era, de altfel, una dintre cele mai frecvente acuze pe care le formulau la adresa lor naţionaliştii radicali, adepţi ai panturcismului sau panturanismului.

95. Salonicul, aflat atunci în stăpânirea Imperiului otoman, a fost, cel puţin într-o primă fază, creuzetul ambelor mişcări.

96. Zarcone 1993, p. 88.

97. Eponimul acestei ramuri, Hamza Bâlî, era de origine bosniacă şi fusese „califul" (*halîfe*) şeicului *Melâmî-Bayrâmî* Hüsammedîn Ankaravî, acuzat de erezie şi mort în închisoare. Simţindu-se ameninţat de forţele imperiale, Hamza Bâlî a părăsit Istanbulul şi s-a refugiat în Bosnia, unde a numit mai mulţi „califi", care urmau să-i propage doctrina. Arestat la Tuzla, în urma denunţului unei influente personalităţi *Halvetî*, a fost readus în capitală, judecat şi executat în 1573, în timpul lui Selîm II (Veinstein / Clayer 1996, p. 335).

98. Brown 1968, p. 229.

99. *Ibidem*, p. 441.

IX

Ceasul târziu al destrămării. Între adversitățile trecutului şi dilemele prezentului

Secolul al XIX-lea, între ruină şi speranță

Tăcerea care părea să învăluie ordinul după lovitura de forță aplicată de sultanul Mahmût II[1], care decisese suspendarea sa, în 1826, a fost efemeră. Confreria a continuat să-şi desfăşoare ceremoniile, să-şi protejeze ierarhiile şi să se autoregenereze în clandestinitate, exercitând o stăruitoare presiune asupra structurilor politice pentru a-şi redobândi poziția oficială în societate şi influențând din umbră evoluția evenimentelor. Revenirea sa în forță a fost neîndoios stimulată de ascensiunea forțelor naționaliste care, sub impactul civilizației occidentale, căutau să-şi redefinească şi să-şi consolideze identitatea culturală, folosindu-se, printre altele, de instituții care recuperaseră elemente specifice fondului autohton şi care izbuteau să se sustragă, prin moderația doctrinară şi comportamentală, excceselor integriste. Către jumătatea secolului al XIX-lea, ordinul era din nou în ofensivă, având numeroşi adepți la Bursa şi în împrejurimile acesteia şi sporindu-şi neîncetat rândurile cu proaspeți aderenți, revoltați de măsurile represive, extrem de nepopulare, inițiate împotriva grupării de autoritățile centrale; mai mult, către 1869, *Bektaşî*-ii reuşiseră să-şi constituie un *lobby* eficient care, acționând în favoarea lor chiar la nivelul guvernului, urmărea să-i ferească, pe viitor, de consecințele supărătoare ale capriciilor sultanale[2].

Demersul sultanului Mahmût II – contestat vehement de unii, elogiat de alții, în momente dramatice ale istoriei otomane – nu a fost, totuşi, lipsit de consecințe dureroase pe termen scurt, ba chiar de pierderi ireparabile. Distruse cu

premeditare ori intrate în patrimoniul unor ordine rivale, care râvneau de multă vreme bunurile patrimoniale ale *Bektaşî*-ilor, unele lăcaşuri n-au mai fost niciodată recuperate; altele, lăsate în paragină, şi-au pierdut, ulterior, strălucirea şi faima de altădată. John P. Brown – al cărui studiu asupra ordinelor de derviși din Imperiul otoman apărea, o reamintim, în 1868 – furnizează, în completarea demersului său, o listă completă a lăcaşurilor istanbuleze din epoca respectivă, în care nu se regăseşte nici un aşezământ *Bektaşî*[3]. Aceasta înseamnă că ordinul era departe de a-şi fi redobândit, la acea dată, statutul anterior – cel puțin în capitală, despre care remarcam, însă, că nu constituia nicidecum mediul său predilect de inserție. Pe de altă parte, unele dintre lăcaşurile *Bektaşî* trebuie să se fi aflat încă, pe la jumătatea secolului al XIX-lea sau imediat după aceea, în administrarea unor congregații rivale (de pildă, *Nakşibendî*).

Numărul real al *Bektaşî*-ilor, în intervalul menționat – la fel ca şi în perioada anterioară[4], de altfel –, este greu de apreciat, în condițiile în care informațiile furnizate de adepții confreriei trebuie privite cu prudență, iar cele provenind din alte surse par mai degrabă disparate, dificil de corelat, nesistematice. Istoricul Halil Inalcık[5] afirmă că, la începutul secolului al XIX-lea, circa 1/5 din populația istanbuleză era de confesiune *Bektaşî* şi că ordinul dispunea de 14 *tekke*[6], situate în diverse cartiere ale capitalei[7]. ‘Alî Turâbî Baba, *pôstnişîn* al aşezământului *Bektaşî* de pe muntele albanez Tomor şi, totodată, autor al unei istorii a congregației apărute în 1929, susținea că, înainte de suspendarea temporară a ordinului din 1826, în evidențele sale centrale figurau 7 370 000 de membri[8]. Aserțiunea de mai sus era confirmată, în octombrie 1933, de Niyâzî Dede, liderul comunității *Bektaşî* din Albania, care aprecia că numărul *Bektaşî*-ilor din fostul Imperiu otoman se cifra la circa 7 500 000 de persoane (abstracție făcând de grupurile *Kızılbaş*) şi că, în aceeaşi epocă, în Albania, adepții mişcării (circa 200 000) constituiau aproxi-

mativ 20% din totalul populației. Besim Atalay afirma însă, în 1924, că întreaga comunitate (incluzându-i, de această dată, în mod explicit pe membrii grupurilor *Kızılbaş* şi *Tahtacı*) număra în jur de 1 500 000 de persoane, ceea ce trezeşte îndoieli legitime cu privire la pertinența datelor furnizate anterior de superiorii albanezi ai confreriei[9]. Este greu de spus, de pildă, dacă cifrele avansate de liderii acesteia îi includeau sau nu pe simpatizanții laici ai ordinului, despre care ştim că au fost întotdeauna numeroşi.

Perioada de înflorire înregistrată către jumătatea secolului al XIX-lea – favorizată, se pare, de atitudinea tolerantă a sultanului Abdül-Mecit I (1839-1861) – a fost însoțită, de la sfârşitul anilor ’60, de o intensă activitate editorială, pusă în slujba propagandei *Bektaşî* şi alimentată din resurse financiare proprii. Cărțile publicate în aceste circumstanțe au declanşat, nu de puține ori, polemici violente, care animau viața intelectuală şi, dintr-un anumit punct de vedere, însuflețeau disputele doctrinale, într-un climat religios ambiguu şi adeseori tensionat; criza de structură prelungită pe care o parcurgea Imperiul otoman[10] nu făcea decât să amplifice accesele periodice de intoleranță şi fanatismul religios al populației sunnite, din ce în ce mai preocupată de neutralizarea „chipului obscur” al alterității.

În lumina crepusculului, oaze balcanice

Cucerită de turci în secolele XIV-XV şi emancipată, treptat, de sub tutela lor începând cu secolul al XIX-lea, Peninsula Balcanică a fost, în mod firesc, influențată – sub raport lingvistic şi cultural, dar pe alocuri şi confesional – de prezența acestora. Aminteam de faptul că anumite confrerii de dervişi, cu o strategie misionară mai coerentă, au jucat un rol important în procesul de colonizare şi islamizare a Balcanilor. Era vorba, însă, adeseori, nu atât de islamul „ortodox”, cât de o

versiune a islamului, de „islamul lor", cazul *Bektaşî*-ilor fiind, din acest punct de vedere, simptomatic. Asemenea confrerii mistice au cunoscut un succes de durată în perimetrul balcanic[11], unde au ridicat importante lăcaşuri de cult şi au dobândit un număr apreciabil de adepți, nu numai din rândul turcofonilor.

Activitatea ordinului *Bektaşî* în zona balcanică a cunoscut o evidentă efervescență în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când numeroşi dervişi izgoniți din Istanbul ori din centrele tradiționale ale *Bektaşî*-ilor căutau refugiu în zone marginale ale imperiului, care trecuseră, adeseori, prin mai multe episoade heterodoxe pe parcursul istoriei lor. Forța de penetrație a ordinului a fost remarcabilă îndeosebi în Albania, unde baza de masă era, practic, nesemnificativă în perioadele anterioare şi unde s-a conturat, finalmente, un nou tip de sfânt / derviş *Bektaşî*[12]. Acesta avea să caracterizeze etapa târzie de evoluție a ordinului, de vreme ce propaganda *Bektaşî* în Albania a început sistematic abia în secolul al XVIII-lea (manifestări izolate se semnalau, însă, şi mai devreme). Consemnările timpurii confirmă aserțiunile *Bektaşî*-ilor, potrivit cărora o seamă de lideri influenți ai congregației au ajuns în zonă pe urmele armatelor lui Murât II (1421-1451), iar după retragerea trupelor s-au stabilit aici. Ulterior, în vremea sultanilor Mehmet II Fâtih (1451-1481) şi, mai ales, Bâyezît II Velî (1481-1512), li s-au adăugat şi alți confrați[13]. Confreria era deosebit de activă în sudul Albaniei[14], în zona Malakastra, locuită de grupurile Toska[15], printre fiefurile sale figurând oraşele Vlorë (Valona), Tirana[16] şi Krujë. *Bektaşî*-ii s-au implicat în islamizarea unor regiuni importante din Albania – proces declanşat, probabil, prin secolul al XVI-lea şi deosebit de dinamic până târziu, în secolul al XIX-lea[17].

Albania este prezentată de tradiția hagiografică a ordinului ca unul dintre teritoriile de predicație ale lui Sarı Saltık Baba (Dede)[18] – celebru derviş combatant din perioada misionaris-

mului timpuriu, al cărui nume se leagă de propaganda ordinului în Rumelia şi în Peninsula Balcanică; el este confundat sau asimilat de creştinii din zonă cu Sfântul Nicolae, Sfântul Spiridon (în insula Corfu), Sfântul Gheorghe, Sfântul Ilie, Sfântul Simion sau Sfântul Naum (la Ohrid – Macedonia). Dincolo, însă, de câteva excepţii, sfinţilor înhumaţi în aşezămintele albaneze nu li se consacră un cult deosebit; dimpotrivă, maeştrii spirituali (*şeyh*) în viaţă sunt priviţi cu veneraţie şi li se solicită intercesiunea cu cele mai stranii ocazii. Trăsăturile temperamentale, ca şi datele culturale specifice îi determină, se pare, pe albanezi să atribuie confreriei *Bektaşî* mai degrabă o relevanţă socială decât una religioasă, fapt care se reflectă şi în concepţia lăcaşurilor lor: austere şi trainice, lipsite de mărci exterioare vizibile şi de un plan strict, acestea urmează îndeaproape arhitectura simplă, funcţională a locuinţelor[19].

După represiunea care a afectat ordinul în 1826, mulţi dervişi albanezi şi-au părăsit vechile centre de rezidenţă din Anatolia şi din Rumelia, au revenit pe meleagurile natale şi au conferit, astfel, un suflu nou mişcării autohtone. Implicarea lor în mişcarea naţională albaneză, la sfârşitul războaielor balcanice (1912-1913), a avut, însă, consecinţe nefaste asupra activităţii ordinului; cu acest prilej, la fel ca şi în Turcia, numeroase *tekke* au fost devastate, incendiate ori părăsite. La începutul secolului trecut, ordinul avea în Albania circa 80 000 de adepţi. Mai mult, numeroase *tekke* situate în afara graniţelor albaneze – pe teritorii aflate cândva, într-un fel sau altul, sub umbrela Imperiului otoman –, erau populate şi (sau exclusiv) de dervişi albanezi; majoritatea covârşitoare a rezidenţilor din aşezământul principal de la Hacıbektaş (fostul Sulucakaraöyük) erau, în aceeaşi epocă, tot de etnie albaneză[20]. Pe de altă parte, este relativ bine-cunoscut faptul că, în ultimii ani ai Imperiului otoman, ramura celibatară a *Bektaşî*-ilor era larg dominată de albanezi, din rândul cărora se recrutau cu predilecţie şi ierarhii ordinului (ultimul *dedebaba* rezident la Hacıbektaş era tot de origine

albaneză[21]), ceea ce constituia o permanentă sursă de iritare pentru turci. Rivalitățile dintre dervişii albanezi şi cei turci aveau să dobândească contururi şi mai dramatice odată cu afirmarea identităților naționale: albanezii de orientare *Bektaşî* militau energic pentru autodeterminare şi au imprimat, în consecință, doctrinei pe care o profesau o tentă independentă, ferm naționalistă, care i-a distins de alte grupuri şi care le-a atras resentimente durabile din partea confraților turci. Conflictele şi pozițiile ideologice s-au radicalizat mai ales după revoluția Junilor Turci (1908), pe fondul confruntării neobosite dintre „partida" turcă şi cea albaneză[22]. Ca urmare a desființării sistemului congregațional din Turcia, în 1925, un număr important de dervişi albanezi stabiliți în această țară au fost nevoiți să revină în Albania, aşa cum procedaseră conaționalii lor şi în 1826, consolidând, astfel, structurile conventuale deja existente sau punând bazele altora noi. În anii '30 ai secolului al XX-lea, ordinul continua să fie popular în Albania, bektaşismul fiind recunoscut de autorități ca una dintre religiile oficiale ale țării şi având circa 150 000-200 000 de adepți; înaintea celui de-al doilea război mondial, 1 musulman albanez din 5 era *Bektaşî*, ceea ce reprezenta un procentaj apreciabil din populația țării (având în vedere că în 1912, de exemplu, circa 70% dintre albanezi erau musulmani)[23]. Câțiva lideri albanezi proeminenți erau, în 1937, de confesiune *Bektaşî*; ei îşi făcuseră studiile în Turcia, revenind, apoi, în Albania, spre a fi propulsați în poziții influente. Deşi mai puțin numeroşi decât musulmanii sunniți (circa 55% din totalul populației), *Bektaşî*-ii reprezentau încă, în perioada amintită, 15% din totalul populației – ceva mai puțin decât creştinii ortodocşi (20%), dar mai mult decât catolicii (10%).

Lăcaşurile albaneze au rămas active până după cel de-al doilea război mondial, al cărui sfârşit a coincis cu instaurarea comunismului în Albania şi, implicit, cu o diminuare sensibilă a vieții religioase, pe fondul durității extreme a regimului.

Interzicerea totală a practicilor religioase a intervenit ceva mai târziu, în 1967, cu ocazia aşa-numitei „revoluţii culturale", iar revenirea la statutul iniţial a devenit posibilă abia în 1990, după mişcările anticomuniste din Europa de est. Refacerea structurilor antebelice este, însă, anevoioasă, atât datorită distrugerii bazei materiale, cât şi datorită mutaţiilor survenite în mentalitatea populaţiei, ca să nu mai vorbim de indiferentismul religios al tinerei generaţii[24]. Relaţia cu turcii de aceeaşi orientare confesională rămâne în continuare capricioasă, marcată de suspiciuni şi presupoziţii reciproce. Un sprijin material mai degrabă sporadic pare să fie asigurat de mici donaţii private datorate albanezilor din diaspora, ale căror resurse le depăşesc, în general, pe cele ale localnicilor, fără a fi, totuşi, copleşitoare. O mână de ajutor oarecum neaşteptată a venit din partea Iranului; destul de izolat în ansamblul lumii islamice, acesta caută să atragă simpatia unor grupuri heterodoxe cu înclinaţii şiite, care nu se bucură de prea multă susţinere, ba chiar sunt tratate cu ostilitate în ţările lor de origine, prin diverse stipendii şi prin organizarea unor vizite în Iran, cu evidentă tentă propagandistică[25].

Albanezi de confesiune *Bektaşî* există şi în diaspora albaneză din Kosovo, Muntenegru, Turcia, Italia de Sud şi Sicilia, precum şi în Statele Unite ale Americii (comunitatea cea mai numeroasă se află în jurul oraşului Boston) şi în Australia. Câtorva dervişi de origine albaneză li se datorează înfiinţarea primului lăcaş *Bektaşî* din Statele Unite ale Americii; situat în oraşul Taylor de lângă Detroit (Michigan), acesta şi-a deschis porţile la 15 mai 1954, fără a avea, totuşi, un ecou deosebit şi, mai ales, fără a se remarca prin rezidenţi cu anvergură intelectuală, pe măsura faimei de odinioară a ordinului[26].

Confreria s-a răspândit însă nu numai în Albania, ci în alte zone ale Peninsulei Balcanice, care au avut contacte consistente cu civilizaţia otomană, pe parcursul a mai bine de 6 secole. Sectanţi *Bektaşî* există şi în Macedonia (republică din com-

ponența fostei federații iugoslave). O parte dintre ei provin din rândul slavilor islamizați, de unde şi conservarea unui număr apreciabil de obiceiuri şi sugestii creştine în structura riturilor lor; ei sunt cunoscuți sub numele de *Čitak* şi se caracterizează prin stilul de viață sedentar, spre deosebire de membrii grupului *Yuruk* (*Yörük*) care, după cum le-o indică şi numele, erau odinioară nomazi sau semi-nomazi. *Bektaşî*-ii sunt răspândiți mai ales în zonele Strumica, Podgorica şi Radovište[27]. Adeziunea la ordin a cunoscut dimensiuni spectaculoase în secolele XVI-XIX, când structura etnică a regiunii s-a modificat radical, prin migrația masivă a populației albaneze către regiunile occidentale şi centrale ale Macedoniei şi când un segment semnificativ al populației autohtone s-a convertit la islam, spre a se sustrage constrângerilor economice la care era supusă de autoritățile otomane. Fapt semnificativ, confreria îşi recruta cu precădere adepții din rândul minorității albaneze, iar structura sa socială era foarte diversă: paşale, ieniceri, ofițeri superiori, proaspeți latifundiari, meşteşugari, țărani etc.[28]

Sporirea efectivelor ordinului a determinat construirea unui număr apreciabil de lăcaşuri, într-un interval de timp relativ scurt. Spre deosebire de edificiile anterioare, din secolele XIV-XV, acestea s-au conservat mai bine şi constituie, astăzi, vestigii valoroase ale arhitecturii *Bektaşî* din perioada târzie[29]. Printre cele 82 de *tekke* din Macedonia care figurau în actele fundațiilor pioase (*vakıf*) otomane se regăseau şi 9 lăcaşuri *Bektaşî*. Dacă în prima jumătate a secolului al XX-lea existau aici 72 de *tekke* aparținându-le, cu precădere, ordinelor *Halvetî* (cel mai bine reprezentat pe plan local, în perioada otomană), *Bektaşî*, *Rifâ'î*, *Nakşibendî*[30], numărul lor s-a redus dramatic în perioada comunistă, rămânând, în cele din urmă, în funcțiune doar 40 de centre de cult; multe dintre acestea au astăzi o destinație total diferită de cea inițială, făcând parte din circuitul turistic. În Macedonia, ca şi în alte părți, condițiile specifice civilizației moderne nu mai îngăduie, cu siguranță, recuperarea

stilului de viață patriarhal, spre care mulți dintre simpatizanții ordinului privesc cu mărturisită nostalgie.

Prezența *Bektaşî*-ilor pe teritoriul României a fost nesemnificativă în comparație cu alte țări din jur (de pildă, Bulgaria), datorându-se mai degrabă opțiunilor individuale izolate decât cristalizării unor comunități compacte, cu viață de grup caracteristică. A existat, probabil, în zonele de dominație otomană, o afluență timpurie de dervişi-combatanți, cu afiliere congregațională incertă, ca în cazul legendarului Sarı Saltık Baba (Dede) – eponimul orașului dobrogean Babadag –, căruia i se atribuie cenotaful conservat şi astăzi aici; parte dintre aceste personaje, care se remarcau prin comportamentul excentric, au fost asimilate, ulterior, de tradiția ordinului *Bektaşî*. Un val mai compact de sectanți *Kızılbaş* (*Alevî*) trebuie să se fi înregistrat, totuși, în Dobrogea, după istorica bătălie de la Čâldirân (1514), când autoritățile otomane, încurajate de declinul puterii safavide şi de reorientarea politicii sale externe, au declanşat vaste operațiuni de exterminare a simpatizanților şi partizanilor săi anatolieni. Cea mai mare parte a refugiaților au fost dirijați, în aceste împrejurări, către sudul Dobrogei, aflat astăzi pe teritoriul Bulgariei. Cei rămaşi în nordul Dobrogei s-au stabilit şi au viețuit, vreme de secole, în comune precum actualele Frecăței (tr. Frakısey), Trestenic (tr. Tresenik), Balabancea (tr. Balabanca), Horia (tr. Ortaköy), Greci (tr. Soğanlık), Turda (tr. Armutlu); urmaşii lor aveau să migreze mai târziu în Turcia – fie în perioada 1937-1939[31], fie în 1947-1948. Marea majoritate a turcilor şi tătarilor dobrogeni de confesiune *Kızılbaş* erau afiliați ramurii *çelebi* a *Bektaşî*-ilor, alăturându-se, probabil, acestei comunități după stabilirea în Turcia[32].

Bektaşî-ii din Bulgaria constituie doar o mică parte a populației turcofone din această țară. Stabiliți în trei zone distincte, aflate la o oarecare distanță unele de altele – Deliorman (nord-est), Gerlovo (centrul zonei răsăritene) şi estul Munților Rodopi –, aceşti sectanți, numiți, global, *Kızılbaş*, se revendică,

de fapt, de la mai multe ramuri „istorice" ale *Bektaşîlik*-ului: grupul *Babaî* din ramura 'Oṯmân Baba; grupul *Babaî* din ramura Demir Baba; grupul *Bektaşî* din ramura *çelebi*; grupul celibatarilor *Bektaşî* (*mücerret*); grupul *musâhip* (fără afiliere clară la una ori alta dintre ramurile mai sus menționate). Se presupune că respectivele comunități aparțin, într-adevăr, ramurii *Kızılbaş* a mișcării şi că s-au constituit în urma migrației unor grupuri similare de pe actualul teritoriu al Turciei; survenite în epoci şi etape distincte, aceste deplasări de populație au cunoscut, totuşi, un climax în secolul al XVI-lea, pe fondul confruntărilor otomano-safavide din estul Anatoliei, la care am avut prilejul să ne referim în detaliu[33]. Secolele următoare nu au antrenat modificări spectaculoase într-un peisaj ale cărui repere principale fuseseră deja trasate. S-au ridicat noi lăcaşuri sau, eventual, au fost extinse cele existente şi s-au stabilit relații mai mult sau mai puțin amiabile cu populația creştină autohtonă. Ca şi în Anatolia sau aiurea, anumite lăcaşuri ori altare fac, de secole, obiectul venerației egale a musulmanilor şi a creştinilor, care le atribuie, fiecare, un loc convenabil în structura propriului sistem religios.

„Căderea în lume" sau deziluzia republicană

Dacă „idila" balcanică a diverselor ordine sufite din Imperiul otoman, inclusiv a subramurilor *Bektaşî*, s-a putut prelungi, în unele zone, până la instalarea brutală a regimurilor comuniste postbelice, nu acelaşi lucru se poate spune despre soarta lor în Turcia. Modul de viață atemporal, specific confreriilor religioase, ale cărui coordonate rămăseseră, cu rare excepții, neschimbate de secole, era, aici, în evident dezacord cu principiile fundamentale ale statului laic preconizat, în primele decenii ale secolului al XX-lea, de Mustafa Kemal (Atatürk) şi de adepții săi[34], determinând un conflict de interese care avea să îmbrace, treptat, forme din ce în ce mai violente, pentru a

destrăma, în cele din urmă, utopia țesută în jurul lăcaşurilor de cult sufite. Revolta izbucnită în 1924 în provinciile orientale ale Turciei[35] – remarcabil de conservatoare, ca să nu spunem rebele, şi astăzi –, sprijinită de numeroşi dervişi, îndeosebi cu afiliere *Nakşibendî*, a constituit un prilej nimerit de repunere în discuție a statutului ordinelor religioase, în noul context istoric. Dezbaterile angajate pe această temă în Adunarea Națională a Turciei au condus la adoptarea Legii 677/20 nov. 1925, prin care se dispunea închiderea lăcaşurilor (*tekke*, *zâviye*) patronate de congregații, se interzicea folosirea titlurilor (*şeyh*, *baba*, *dede*, *mürşit*, *seyyid*, *çelebi*, *halîfe*), a vestimentației şi a însemnelor lor distinctive şi erau stigmatizate unele practici oculte, precum exsuflația, ghicitul, magia etc., care proliferaseră sub oblăduirea anumitor confrerii. Legea le conceda, totuşi, liderilor respectivelor comunități dreptul de a-şi continua existența în fostele spații conventuale, în calitate de custozi, urmând ca, ulterior, descendenții lor să le părăsească şi să-şi găsească un alt adăpost. O lege apărută mai târziu avea să reglementeze şi regimul bunurilor şi al cărților ori al manuscriselor aflate în inventarul aşezămintelor care-şi încetau, oficial, activitatea. În principiu, toate obiectele de cult confiscate pe această cale urmau să fie puse la dispoziția Muzeului de Etnografie din Ankara. În realitate, însă, în haosul inevitabil care a urmat, dată fiind amploarea fără precedent a operațiunii, multe dintre manuscrisele de valoare ori dintre accesoriile rituale la care se făcea referire au dispărut fără urmă sau au luat calea unor colecții particulare. Este de presupus că o parte dintre ele au rămas în posesia unor lideri ai ordinului, spre a fi folosite, în anii tulburi care au urmat, pentru desfăşurarea ceremoniilor religioase clandestine, despre care se ştie cu certitudine că n-au fost niciodată suspendate. Măsurile amintite s-au lovit, după cum era şi firesc, de o vie opoziție din partea confreriilor, care beneficiau de o importantă susținere de masă, ceea ce a generat reacții şi mai dure din partea guvernului

(arestări, întemnițări, execuții), precum şi un climat de tensiune permanentă, care s-a prelungit până către 1950. Relativa relaxare socială şi religioasă determinată, după această dată, de Partidul Democrat a fost, pe de altă parte, benefică doar pentru structurile ortodoxiei islamice, deoarece cercurile puterii susțineau, fără echivoc, sunnismul.

Aşa cum era de aşteptat, multe dintre congregațiile sufite cu audiență ridicată în Imperiul otoman şi, în particular, cele care evitaseră programatic să se implice în viața politică şi-au prelungit oficios existența în perioada republicană, activând într-un discret con de umbră şi atrăgând în structurile lor persoane cu poziții sociale importante. Unele grupări cu orientare preponderent urbană, precum cele *Bektaşî* şi *Nakşibendî*, au continuat să li se adreseze, cu predilecție, meseriaşilor şi artizanilor – beneficiari ai unor tradiții de familie cu pronunțată tentă conservatoare –, cărora aveau să li se adauge, în timp, persoane provenite din pătura intelectuală, relativ occidentalizată, a societății[36]. Urmaşii vechilor structuri congregaționale nu erau, însă, mai puțin divizați decât predecesorii lor, iar înverşunarea şi chiar potențialul de violență care amenințau chiar şi cele mai simple dezbateri confesionale generau o permanentă senzație de disconfort. Lucrurile nu au evoluat prea mult – sau, mai degrabă, nu urmează o direcție diferită – nici astăzi, când mediile intelectuale par cele mai afectate de interminabilele dispute interne. Cemal Kafadar[37] aprecia că tensiunile existente în modul de raportare al intelectualității turce contemporane la sufism (dar nu numai!) se explică prin caracterul schizoid al vieții culturale din Turcia modernă, prin clivajul foarte net între elita luminată a reformatorilor, animată de voința schimbării, şi marea masă a populației, de orientare tradiționalistă şi, adeseori, antioccidentală. Criza identitară a ramurii *Alevî* a *Bektaşî*-ilor a evoluat, în unele cazuri, către forme aberante, aparent incompatibile cu esența primară a mişcării, aşa cum s-a întâmplat cu excesele stângiste, marxizante din anii ’60-’80 ai secolului

trecut, care i-au deteriorat şi mai mult imaginea publică şi au zădărnicit eforturile de reabilitare în care se angajaseră simpatizanți proeminenți ai ideilor sale.

Mentalitatea specifică ordinelor religioase, care a marcat generații de-a rândul şi ale cărei trăsături idealizate continuă să fascineze nenumărate categorii de tineri – aflați în căutarea unei modalități coerente de autodefinire, dincolo de paradigma modernității, percepută ca superficială şi nereprezentativă –, îşi face adeseori simțită prezența în viața contemporană a Turciei. Accentele ei pot fi identificate în frecventele şi pateticele apeluri la fraternitate şi solidaritate socială, în prelucrarea insistentă a anumitor motive literare, în tonalitatea sumbru-melancolică care domină poezia contemporană, în integrarea unor cuvinte şi expresii din zona sufismului în limbajul cotidian, în încrederea oarbă, perdantă cu care sunt urmați, acum ca şi în veacurile apuse, numeroşii „sfinți" iviți peste noapte, în obstinația cu care le sunt difuzate şi invocate miracolele[38]. Nu de puține ori, observatorul neutru are, prin urmare, sentimentul unei stranii încremeniri a timpului, sentimentul că, dincolo de inerentele pete de culoare, repere fundamentale ale vieții şi dezbaterii publice nu au suferit modificări semnificative, în perioada care s-a scurs de la destrămarea Imperiului otoman. În anii 1960-1961, de pildă, după lovitura de stat din 27 mai 1960 şi după procesul sumar intentat demnitarilor fostului regim democrat, circulau o serie de zvonuri pe seama lui Adnan Menderes, preşedintele înlăturat de la putere[39], din care se desprindea ideea „sfințeniei" sale. Se susținea că acesta părăsea în fiecare noapte celula în care era încarcerat, călare pe un cal alb înaripat[40], spre a se ruga în vestita moschee Eyüp[41]; în asemenea împrejurări, el li s-ar fi înfățişat, în carne şi oase, membrilor mai multor congregații sufite. Opinia publică, profund marcată de superstiții seculare, de aura mistică atribuită în mod tradițional personajelor celebre, socotea că Menderes, în calitatea sa de sfânt, depăşea condiționările omului de rând şi

că, prin urmare, dacă ar fi dorit, ar fi fost, cu siguranță, capabil să evite soarta tragică care-i fusese rezervată de noua putere; prin urmare, deşi preşedintele revocat avea destui adepți, nu s-au înregistrat tentative de a-l salva de la pedeapsa capitală[42]. Situații similare s-au semnalat şi în alte împrejurări, confirmând influența covârşitoare exercitată de mitologia sufită asupra imaginarului colectiv şi asupra reprezentărilor sociale, într-o țară puternic dominată de valori patriarhale şi de raportarea mai degrabă emoțională la evenimente.

Tristeți şi frământări contemporane

Ce rămâne, în cele din urmă, din iluziile şi, mai ales, din asprimea confruntărilor trecute? În ceea ce priveşte Turcia, din care a pornit, acum mai bine de 7 secole, o aventură cu ecouri imprevizibile, se impune o precizare importantă, menită să înlăture orice ambiguitate: în perioada contemporană, cele două ramuri esențiale – urbană şi rurală – ale *Bektaşî*-ilor continuă să evolueze divergent. Deşi frământate, preocupate de marcarea diferenței şi de afirmarea propriei identități sau rătăcite uneori într-un militantism păgubos, grupurile *Alevî* au sfârşit prin a câştiga, pe termen lung, pariul cu istoria, în vreme ce formula *Bektaşî*, profund dependentă de o anumită ambianță, s-a văzut pulverizată de noile imperative sociale. La ora actuală, în Turcia nu mai există aşezăminte sufite funcționale, în sensul specific vieții conventuale, care a generat, odinioară, atâtea fantezii literare şi raportări idilice la Imperiul otoman. Lăcaşurile *Bektaşî* repuse în circuit după o lungă perioadă de interdicție sau de suspendare, în termenii unei legalități nu foarte clare – ignorate, de altfel, de toate părțile implicate –, găzduiesc astăzi mai cu seamă activități culturale sau ceremonii ale comunităților *Alevî* – din ce în ce mai solid implantate în mediul urban, ca urmare a migrației forței de muncă şi a renunțării la unele ocupații tradiționale. Reuniunile religioase, numite de

obicei *sohbet*, „taifas", sunt extrem de discrete şi îşi propun, în mod evident, să provoace cât mai puține reacții din partea majoritarilor sunniți. Ieşirea din anonimat a început treptat, în anii '50 ai secolului trecut, devenind mai evidentă după anul 1980, pe fondul frământărilor constante din societatea turcă. Lăcaşuri *Bektaşî* există astăzi la Djakovica (Kosovo-Metohija), la Sarajevo (Bosnia) şi la Kerbalâ' (Irak). Unicul lăcaş egiptean care se bucura de o oarecare faimă – cel de pe colina al-Muqattam din Cairo – a fost dezafectat în 1972, după ce îşi redusese progresiv activitatea, în urma revoluției egiptene din 1952. Structuri primare ale ordinului există, la ora actuală, şi în Australia, precum şi în diverse țări din Europa occidentală; majoritatea rezidenților acestor lăcaşuri sunt însă de etnie albaneză, nu turcă.

Ignorarea, marginalizarea sau chiar ostracizarea grupurilor *Alevî* – moştenire întru totul otomană – s-a accentuat în anii '60 ai secolului trecut, când s-a produs o revitalizare a stângii şi când s-a constatat că respectivele comunități, animate de dorința revanşei istorice, dețineau un remarcabil potențial de vot; această revelație târzie a declanşat un val de dispute, dar şi de speculații şi manipulări, ideologice şi politice, care-şi continuă glorios cariera până astăzi, alimentate de prejudecăți sociale profunde şi de informații mai degrabă vagi, nesistematice, „la mâna a doua", asupra grupurilor supuse anatemei. Ele au sfârşit prin a fi adeseori folosite ca monedă de schimb, în negocierile şi manevrele de culise.

Adepții *Alevî* nutreau speranța că, în perioada republicană – a cărei instaurare o sprijiniseră, alături de alte congregații (*Kâdirî*, *Mevlevî*, *Rifâ'î*, *Nakşibendî*, *Halvetî*), convinse de Atatürk să i se alăture –, aveau să le fie satisfăcute aspirațiile şi să dobândească, în sfârşit, un statut echitabil, decent în societate. Mustafa Kemal (Atatürk), de a cărui personalitate se legau numeroase speranțe de viitor, era chiar supranumit *mehdî-i sâhib-i zamân*, „cel călăuzit, stăpânul timpului [prezent]",

potrivit unei expresii cu vechi antecedente în mediile sufite, iar partidul fondat de el – *Cumhuriyet Halk Partisi*, „Partidul Republican al Poporului" – beneficia de majoritatea zdrobitoare a voturilor în rândul comunității. A urmat, însă, un şir de dezamăgiri, care au debutat cu legea de desființare a rețelelor congregaționale, în 1925, au continuat cu nenumăratele şicane administrative şi au atins cote insuportabile în timpul guvernării Partidului Democrat, venit la putere în 1950; acesta din urmă sprijinea deschis islamul sunnit. Frustrările acumulate în cursul acestei din urmă guvernări, care a amplificat conflictele şi evoluțiile anarhice din societatea turcă, explică, în mare măsură, entuziasmul cu care adepții *Alevî* au salutat lovitura de stat din 1960, determinată de o puternică ofensivă a stângii în Turcia. Din nefericire, mulți dintre promotorii mişcărilor de stânga se recrutau din rândul tineretului universitar de etnie kurdă care milita pentru autodeterminare, sau al intelectualilor de confesiune *Alevî* (uneori, *Alevî*-i de etnie kurdă – combinație de-a dreptul explozivă!), ceea ce stimula tensiunile şi suspiciunile la adresa profilului şi a obiectivelor finale ale sectanților. Exista chiar o formulă, devenită curând celebră, care sintetiza oroarea identitară absolută în Turcia acelor ani: formula „celor 3 K", respectiv kurd, *Kızılbaş* (sau *Alevî*, potrivit apelativului contemporan) şi comunist (tr. *komünist*). Deşi trezeşte mai puține sensibilități, această formulă „de succes" – îndelung exersată de propaganda oficială, dar şi de cercurile integriste, în cele mai neaşteptate situații – continuă să provoace „frisoane" şi astăzi. Stimulați, la rândul lor, de demagogia grandilocventă a stângii, de promisiunile noului milenarism ateu, tinerii *Alevî* cu vederi radicale au început să renunțe, treptat, la obedințele tradiționale şi să se revolte împotriva propriilor lideri spirituali (*dede*) – indispensabili, în formula inițiatică clasică pe care se întemeia alevismul –, acuzându-i de autoritarism şi aplicându-le, după un clişeu stângist binecunoscut, eticheta de „exploatatori". În anii '70, confruntarea dintre stânga şi dreapta a luat

adeseori forme dramatice, culminând chiar cu lupte de stradă. În unele regiuni în care ponderea populației *Alevî* a rămas întotdeauna însemnată, precum Maraş, Çorum şi Yozgat, această confruntare s-a transformat într-un conflict deschis între *Alevî*-i şi sunniți. Deveniți ținta violențelor colective, a isteriei generalizate, în contextul crizei politice, dar şi al impasului economic pe care-l traversa Turcia, mulți *Alevî*-i au fost literalmente nevoiți să-şi abandoneze locuințele şi aşezările şi să se expatrieze – context în care au ajuns în diverse țări din Occident, îndeosebi în Germania –, unde au întemeiat noi comunități.

Disputele privitoare la statutul şi chiar la legitimitatea comunităților *Alevî* au răbufnit din nou, cu acuitate sporită, în anii ’80, odată cu accelerarea proceselor de modernizare şi integrare europeană. Evoluțiile conflictuale au fost amplificate, cu siguranță, de urmările revoluției islamice din Iran (1979), care a condus, printre altele, la resuscitarea unor mişcări şi organizații fundamentaliste (sunnite) din Turcia; agresivitatea ideologică şi comportamentală a acestora a stârnit panică printre comunitățile *Alevî*, beneficiare ale unei memorii istorice marcate de excese, confruntări şi traume, determinându-le să reacționeze adeseori la fel de violent ca şi adversarii lor şi, într-un fel sau altul, să iasă la rampă, să accepte provocările. S-a ajuns, astfel – poate pentru prima dată de la fondarea Republicii turce –, la o amplă dezbatere publică, care i-a antrenat nu numai pe liderii de opinie ai comunității *Alevî-Bektaşî*, ci şi pe cei mai de seamă reprezentanți ai comunității sunnite.

Interesul față de curentul alid şi de identitatea (sau, mai corect, identitățile) adepților săi era, totuşi, de dată mai veche în Turcia, înregistrând cote maxime în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, pe fondul dezbaterilor privitoare la posteritatea Imperiului otoman şi al ascensiunii forțelor şi ideilor naționaliste. Studii documentate, apărute sub semnătura unor erudiți precum Fuad Köprülü,

Baha Said, Yusuf Ziya (Yörükan), Hâmid Vehbi, Hâmid Sâdi (Selen), Hâmid Zübeyr, Mimar Hikmet, Süleyman Fikri (Erten) etc., în publicații precum *Türk Yurdu*, „Patria turcă", sau *Ilâhiyat Fakültesi Mecmuası*, „Revista Facultății de Teologie", au întreținut interesul pentru acest subiect, deşi el a rămas, totuşi, circumscris mediilor intelectuale, fără a trezi ecouri notabile în pătura majoritară a populației. Problemele multiple, adeseori grave, crizele politice succesive cu care s-a confruntat Turcia după instaurarea Republicii au determinat neglijarea unor slăbiciuni de fond moştenite din epoca otomană care, coroborate cu noile evoluții sociale, s-au agravat şi cronicizat: este vorba de „chestiunea kurdă", de mişcările islamiste şi de „problema *Alevî*" –, cu alte cuvinte, de identitățile religioase şi etnice refuzate de societate, al căror potențial exploziv este evident pentru toată lumea. Acest contencios n-a încetat să amenințe, în anii scurşi de la primele reforme kemaliste până astăzi, stabilitatea unui stat care, în pofida evidențelor, ambiționa să se prezinte ca unitar, omogen şi, mai ales, solidar. Repudiați în repetate rânduri, când nu de-a dreptul expulzați, supuşi de secole unui tratament discriminatoriu şi împinşi la marginea societății, membrii comunității *Alevî* au reluat, în ultima perioadă, ofensiva, aspirând la recunoaştere şi la un statut respectabil, dar delimitându-se de excesele comise în numele lor. Acceptarea socială este, însă, dificilă şi presupune concesii reciproce, pe care nu toți sunt dispuşi să le facă, sub presiunea diverselor grupuri de interese. Atitudinea moderată, lucidă, rațională a unor intelectuali neangajați care, în plus, cunosc dimensiunea istorică a conflictului se vădeşte extrem de utilă, în măsura în care ei sunt dispuşi să demonteze, pas cu pas, „mecanismele victimare" şi să propună soluții de conciliere viabile. Unul dintre cei mai activi promotori ai acestei direcții este istoricul Ahmet Yaşar Ocak, care încearcă să inducă, prin abordări realiste, sobre, lipsite de menajamente, o modificare radicală de percepție în opinia publică. Aceasta este, astfel, nevoită să se confrunte cu propriii demoni, să-şi conştientizeze

spaimele, să le identifice motivele, natura, implicațiile şi să renunțe, treptat, la crispare în abordarea unor subiecte sensibile. Eliberată de condiționarea stereotipurilor şi clişeelor, populația majoritară va sfârşi prin a constata că fenomenul *Alevî* reprezintă o realitate socială inevitabilă, rezultată din evoluția istorică, din cultura şi credințele religioase ale turcilor, şi nu neapărat o sursă de nevroză, de sciziune, un aspect mutilant, ruşinos – cu alte cuvinte, un handicap al identității naționale. Mai mult, că el trebuie abordat în acord cu esența sa evidentă – ca parte a istoriei islamului din Turcia sau ca fațetă a islamului turc –, aşa cum recomandă, de altfel, cu insistență chiar o parte a adepților *Alevî*, în ciuda tentativelor unor subgrupuri de stânga de a-i atenua până la dispariție componenta religioasă. Acceptarea faptului că nu este vorba de „idiotul familiei", ci de o formă de islam popular va reprezenta, cu siguranță, o mare uşurare pentru conştiința publică şi va limpezi relațiile din societatea turcă, punând bazele unui viitor mai sigur. Acest proces va conduce, totodată, la relaxarea relațiilor intracomunitare, care se resimt de pe urma nesfârşitelor dispute sociale. Este neîndoios, pe de altă parte, că şi membrii comunității *Alevî-Bektaşî* trebuie să facă față unui examen dificil, să-şi înfrângă resentimentele şi rezervele față de majoritari, să se alăture efortului comun de reformare a mentalităților şi de restructurare socială pe baze echitabile.

Cei circa 15 milioane de *Alevî* din Turcia contemporană[43] – turci, dar şi kurzi –, stabiliți cu predilecție în zone precum Erzincan, Tokat, Amasya, Istanbul, Ankara, Çorum, Sivas, Tunceli, Elazığ, Erzurum, Malatya, Gaziantep, Kahramanmaraş, Muş, Mut etc. urmează 3 orientări majore, între care există nenumărate fricțiuni şi animozități[44]. Prima dintre ele antrenează marea masă a adepților (incluzându-i pe sectanții *Alevî* din Balcani şi pe tradiționaliști), a căror formulă comunitară şi liturgică rămâne clasică, dacă nu chiar conservatoare. Această orientare, cu simpatii kemaliste declarate, susține cu insistență ideea autenticității islamice a grupului şi condamnă vehement

plasarea *Alevî*-ilor în afara marii comunități musulmane. Ea dispune de un patrimoniu redutabil şi de puternice rețele de solidaritate, a căror funcționalitate este asigurată de fundația *Cem* (*Cem Vakfı*), cu sediul la Istanbul. Ei i se datorează şi reuniunile periodice din ultimii ani, cu participarea unor lideri *Bektaşî* din Turcia, din Balcani şi din diverse țări europene, în cadrul cărora se dezbat aspecte de ordin dogmatic şi ritual, dar şi probleme actuale ale mişcării, aspecte juridice etc.

O a doua orientare, rivală, a cărei bază de masă este mai redusă şi al cărei centru s-a aflat mult timp la Çorum, este mai degrabă de inspirație iraniană, fiind vizibil influențată de militantismul şiit; după cum era de aşteptat, şi ea susține, cu anumite nuanțe, identitatea islamică a mişcării *Alevî*. Este, la rândul ei, sprijinită generos de fundația *Ehl-i Beyt Vakfı*.

Cea de-a treia orientare, de stânga şi atee – repudiată, din acest motiv, de celelalte două –, se defineşte ca „modernă, laică, democratică şi independentă", văzând în *Alevîlik* nu atât o sectă islamică sau un sistem original de credințe religioase, cât o filosofie eminamente pragmatică şi un mod de viață – forma supremă de expresie a propriei culturi. Este, să recunoaştem, o evoluție surprinzătoare şi nu mai puțin contradictorie, care trădează limpede impasul identitar, de vreme ce, în ciuda acestei situări, ramura amintită – sprijinită de *Pir Sultan Abdal Kültür Derneği*, „Asociația culturală Pir Sultan Abdal", din Ankara şi de filialele sale teritoriale – practică în continuare ritualurile clasice, impregnate de conotații mistice, fără de care nu ar mai fi ceea ce pretinde că este. Un punct de convergență există, totuşi, de vreme ce toate cele 3 orientări depun eforturi pentru recunoaşterea oficială a confesiunii *Alevî* şi pentru obținerea unui sprijin bugetar echivalent cu cel de care beneficiază sunniții majoritari, ca şi pentru remodelarea sau chiar eliminarea completă a orelor de religie din şcoli, care exaltă islamul sunnit.

Începutul anilor '90 ai secolului al XX-lea s-a asociat cu un val de publicații – cărți şi periodice – editate de membri sau

simpatizanți ai mişcării, cu mijloace – materiale şi intelectuale – adeseori modeste. Tot cam în aceeaşi perioadă, pe fondul relaxării politice survenite după încetarea dictaturii militare, şi-au făcut apariția un număr impresionant de fundații, asociații, centre culturale şi alte structuri asemănătoare, care includeau în titulatură numele lui Hâcı Bektaş şi, respectiv, Pîr Sultân Abdâl şi care indicau redeşteptarea interesului pentru tradițiile culturale şi religioase autohtone. Aceste evoluții n-au făcut însă decât să sporească tensiunile şi rivalitățile interne, pe fondul cărora viitorul pare din ce în ce mai puțin limpede.

Este cert, în orice caz, că, prin tranziția de la alevismul rural la formule mai suple, adaptate condițiilor de viață din mediul citadin, către care s-au orientat astăzi mulți adepți, s-a produs o mutație importantă în planul vieții comunitare. Multe „case de adunare" (*cem evi*) se află astăzi în oraşe; reuniunile religioase (*cem*) se desfăşoară săptămânal şi durează circa două ore, spre deosebire de trecut, când se prelungeau toată noaptea. Ele au devenit mai formale şi nu mai implică o educație religioasă foarte riguroasă a participanților, al căror nivel de instruire rămâne, de altfel, adeseori precar. Lipsesc, în plus, o seamă de trăsături specifice, precum inițierea (*ikrâr*) şi ritualul *görülme*, „vedere / confruntare", prin intermediul căruia erau reglementate anterior litigiile interne şi care contribuia la menținerea coeziunii grupului. Krisztina Kehl-Bodrogi[45], care a consacrat mai multe anchete de teren comunităților *Alevî* contemporane, apreciază că, date fiind evoluțiile actuale, comunitatea va sfârşi, inevitabil, prin a se scinda: o parte va deveni promotoarea unei religii publice, epurată de orice elemente extremiste şi frecventată de marea majoritate a populației susținătoare, iar o alta – secretă, închisă, limitată la un mic număr de inițiați –, va continua să propage doctrina şi riturile în forma originară. Există, cu alte cuvinte, posibilitatea ca, într-un viitor mai mult sau mai puțin previzibil, alevismul să genereze el însuşi o congregație (*tarîkat*) de tip *Bektaşî*, care să se erijeze

în instituție prescriptivă şi să denunțe „deformarea" dogmelor inițiale, prin proliferarea comportamentelor religioase instinctive, întemeiate pe reprezentări naive, primare, ceea ce nu constituie, în sine, o noutate pentru maniera de evoluție a multor sisteme religioase.

Dezvoltări asemănătoare celor din Turcia se pot sesiza şi în diaspora turcă, unde o veritabilă fractură îi separă pe sunniți de sectanții *Alevî*, fiecare categorie constituind comunități separate, prea puțin înclinate spre cooperare şi dialog. Mulți *Alevî* stabiliți în Germania sunt, în plus, vorbitori de *Zaza* (sau *Dersimce*) – unul dintre dialectele kurde utilizate în Turcia, alături de dialectul *Kurmancı*, care rămâne, de departe, cel mai răspândit; or, această particularitate lingvistică, de natură să sugereze şi o distincție etnică, cu conotații neplăcute pentru turci, sporeşte reticențele sunniților în raporturile cu ei şi explică, o dată în plus, delimitările culturale şi religioase la care recurg adeseori aceştia. Situația diasporei turceşti este complicată de faptul că acest clivaj funcționează nu numai printre turcii, ci şi printre kurzii din emigrație: sunniții kurzi se delimitează categoric de conaționalii lor sectanți, cărora le atribuie, în cel mai bun caz, un statut subaltern, când nu-i reneagă cu totul. Sectanții *Alevî* din Germania se disociază, la rândul lor, de restul conaționalilor lor (în majoritate, sunniți de rit hanefit), pe care-i numesc *Türk*, „turci" sau, după, caz, *Kürt*, „kurzi"; mai mult, aşa cum se întâmplă şi în Turcia, sunniții sunt numiți uneori „musulmani", ceea ce sugerează că grupurile *Alevî* nu se identifică cu restul comunității islamice. Ei sunt profund conştienți şi, în general, lezați de imaginea negativă cu care sunt creditați de sunniți, pe care, la rândul lor, îi acuză de ipocrizie, de bigotism stupid şi ritualism îngust; reproşurile la adresa sectanților se referă, pe de altă parte, ca de atâtea ori de-a lungul istoriei, la aspecte de moralitate, legate mai ales de comportamentul social dezinhibat al femeilor şi de nerespectarea literală a preceptelor religiei islamice[46]. În anii '90 ai secolului trecut s-a înregistrat o adevărată

inflație de publicații şi de asociații culturale întemeiate de sectanți *Alevî* din Germania, Olanda şi Franța; prima asociație pe baze comunitare a apărut în 1989, la Hamburg, ea fiind urmată rapid de alte organizații similare, în toată Europa. La ora actuală, în Germania există circa 150 de asemenea structuri, însă puține dintre ele se disting printr-o orientare religioasă clară; majoritatea se remarcă prin indiferentismul religios, disociindu-se explicit de islam şi punând accentul pe ideea de identitate culturală specifică[47].

În anii din urmă, un mare număr de cercetători din țările europene, dar şi din Statele Unite ale Americii s-au orientat către anchete de teren care au ajuns până în cele mai obscure sate locuite de *Alevî*-i şi care au impus o veritabilă modă în domeniu – efemeră, de altfel, ca orice modă, inclusiv intelectuală. O latură pozitivă a acestei atitudini a fost însă antrenarea intelectualilor turci în acțiunea de depistare şi catalogare a unor comunități, fapte rituale, obiecte cu valoare antropologică etc. mai greu accesibile pentru alogeni atât din cauza suspiciunii populației față de asemenea abordări, cât şi din cauza dificultăților obiective pe care le presupun demersurile de acest tip pe teritoriul Turciei. Cercetările amintite confirmă însă, aproape fără excepție, că înțelegerea şi acceptarea prezentului rămâne problematică fără analiza atentă şi receptivă a trecutului pe care se sprijină atât victoriile, cât şi înfrângerile actuale.

Cum ar trebui să ne apropiem, însă, în cele din urmă, de trecut? Ispita de a elucida şi reconstitui exhaustiv, tenace, până în profunzimea, adeseori obscură, a detaliului se loveşte de cele mai neaşteptate obstacole. Polimorfe, dar şi polisemantice, fenomenele analizate se lasă cu greu surprinse în complexitatea lor intrinsecă, vitală. Focalizarea, conştientă ori inconştientă – trăsătură aproape definitorie a oricărei cercetări aplicate – se asociază, ea însăşi, cu o certă pierdere de informație, de unde şi viziunea fatal incompletă asupra obiectului de studiu, imposibilitatea de a accede la imaginea sa globală. Să mai adăugăm

multiplele bariere culturale, temporale, confesionale sau chiar sociale care contribuie din plin la deformarea şi la segmentarea informației şi care se interpun între analist şi obiectul investigației sale. Va rezulta, în final, o imagine inevitabil subiectivă – doar una dintre multiplele posibile. În mod probabil, ea nu va fi întru totul fidelă obiectului reprezentării, după cum viziunea noastră asupra fenomenului va fi, la rândul ei, departe de a coincide cu viziunea propusă de cei implicați. Inutil să mai spunem că imaginea obținută nu se suprapune nicidecum obiectului, că ea nu este, în reconstituirea ei sinceră, dar limitată, decât un construct, nelipsit de lacune, de fapte incomplete ori de interpretări şovăielnice, dacă nu chiar discutabile.

Este dificil de apreciat, prin urmare, în ce măsură imaginea pe care am încercat s-o propunem asupra confreriei sufite *Bektaşî* şi asupra altor grupuri, ideologic derivate sau constituite pe baze similare, este esențial conformă cu originalul. Ea este, desigur, fatalmente statică, lipsită de fluiditatea, de freamătul imprevizibil şi veşnic schimbător al vieții. Interpretarea atribuită anumitor evenimente ori fenomene specifice, a căror semnificație originară face obiectul unei evidente strategii de camuflare, se vădeşte, pe de altă parte, riscantă, dar nu mai puțin inevitabilă. Ea incită, provoacă la reflecție. Nu este mai puțin adevărat că însuşi procesul de reprezentare a ordinului la nivelul grupurilor care îl compun pare marcat de numeroase nuanțe, dacă nu se prezintă chiar esențial diferit de la un caz la altul. Imaginea finală, departe de a rămâne încremenită în textura trecutului, pare, aşadar, deschisă tuturor posibilităților – pământ al misterului, etern promis magiei explorării şi cunoaşterii. Aprofundarea unor aspecte obscure (subsumate, de această dată, mai curând sintaxei decât morfologiei ereziei), accesul la surse inedite, provenind din cercurile periferice ale congregației, supuse celor mai stranii şi neaşteptate influențe, coroborarea unor relatări independente asupra fenomenului – toate acestea vor contribui, fără îndoială, la nuanțarea profilului unei

fraternități sufite cu o incontestatbilă forță de atracție, aruncând, totodată, o lumină edificatoare asupra particularităților civilizației turce, asupra trăsăturilor ei definitorii şi, nu în ultimul rând, asupra înclinațiilor structurale şi asupra tendințelor de evoluție ale sufismului turc.

NOTE

1. Care, dincolo de relația ambiguă a *Bektaşî*-ilor cu ienicerii şi de blocajele mentale pe care ordinul le opunea tendințelor reformiste, trebuie să fi avut şi motivații personale. Raporturile tensionate pe care le întreținea sultanul cu unele medii congregaționale se reflectă şi în binecunoscutul incident din 1837, când un derviş fanatic, cu afiliere neclară, l-a atacat pe suveran pe podul Galata, acuzându-l de agnosticism şi de subminare intenționată a islamului (Birge 1994, pp. 83-84).

2. Birge 1994, pp. 79-80.

3. Brown 1968, pp. 459-483.

4. Dimitrie Cantemir (1987, p. 467) scria, de pildă, către 1721, că dervişii *Bektaşî* constituiau al doilea ordin, ca mărime şi importanță, din Imperiul otoman, după cei *Mevlevî*.

5. Inalcık 1996, p. 387.

6. F. W. Hasluck (1928, pp. 20-21), menționând aşezămintele istanbuleze ale *Bektaşî*-ilor din perioada prospecțiunilor sale (1910-1913) – 6 în zona europeană şi 2, în cea asiatică –, consemna că în 1826 au fost distruse 9 dintre cele 14 *tekye* existente la acea dată şi că, ulterior, *Bektaşî*-ii au reclădit 7 dintre ele, adăugându-le şi un lăcaş nou.

7. Potrivit lui Klaus Kreiser (1992, p. 49), în intervalul de un secol cuprins între 1820 şi 1920, în provinciile din Anatolia şi din Rumelia existau circa 2 000-3 000 de *tekke*. În aceeaşi epocă, la Istanbul erau atestate circa 300 de *tekke*, aparținându-le numeroaselor ordine şi subordine care împânzeau Imperiul otoman; 60% erau locuite de dervişi rezidenți, care constituiau, pe la 1870, cam 1% din populația masculină a capitalei. Numărul non-rezidenților este mai greu de apreciat, din motive lesne de înțeles, dar se ştie, de pildă, că în preajma primei conflagrații mondiale, 1 locuitor istanbulez din 5 frecventa o *tekke*. La mijlocul secolului al XVII-lea, Evlîyâ Çelebi aprecia – exagerând, probabil – că în întregul Imperiu otoman existau circa 700 de *tekke Bektaşî* (Inalcık 1996, p. 387).

8. Dintre care 7 000 000 în Anatolia, 100 000 în Albania, 120 000 la Istanbul, iar restul, în Irak, în insula Creta, în Macedonia şi în diverse zone ale Peninsulei Balcanice.

9. Vezi, pentru datele de mai sus, Birge 1994, pp. 15-16.

10. „În timp ce Europa rapid dezvoltată şi umanistă s-a eliberat ea însăşi de toate formele de medievalism, Imperiul otoman a rămas credincios chiar cu mai mult zel formelor tradiționale ale civilizației Orientului Apropiat, devenind, în vremea lui Süleymân I, când aceste forme au atins deplina lor

perfecțiune, mulțumit de sine, introspectiv şi refractar influențelor din afară. Chiar dacă otomanii au împrumutat de-a lungul istoriei lor un număr de descoperiri în tehnică, medicină şi finanțe, ei le-au adoptat doar în scopuri militare sau în altele, exclusiv practice. Ei nu s-au rupt niciodată pe deplin de valorile şi concepția culturii orientale consfințite de *şerî'at* şi nu au dorit niciodată să înțeleagă mentalitatea ce a creat instrumentele şi metodele europene" (Inalcık 1996, p. 103).

11. Care cuprinde Albania, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Croația, Grecia, Macedonia, Muntenegru, Serbia şi Turcia europeană, adică o suprafață de circa 550 000 km^2 şi peste 50 000 000 de locuitori.

12. Potrivit lui F. W. Hasluck (1928, p. 2), sfinții *Bektaşî* se încadrează în 3 tipuri regionale: sfântul anatolian – ilustrat de un *mürşit*, „ghid spiritual", care se revendica, mai mult sau mai puțin, de la Hâcı Bektaş Velî –, sfântul rumeliot – avându-şi originea în perioada suzeranității turceşti asupra zonei şi evocând mai degrabă un combatant pentru credință (*gâzî*) decât un personaj de factură contemplativă –, şi sfântul albanez – identificabil, de obicei, cu un personaj istoric.

13. Birge 1994, pp. 71-72.

14. Majoritatea populației musulmane din nord este sunnită.

15. Circa 95% din populația țării este de origine albaneză, restul de 5% fiind constituit din greci, macedoneni, sârbi, muntenegreni, țigani. Aceasta nu înseamnă că sunt excluse conflictele între cele două mari grupuri care alcătuiesc etnia albaneză însăşi: grupul Gheg, din nord, şi grupul *Toska*, din sud. Diferențele dintre ele sunt de natură lingvistică, istorico-culturală şi religioasă. Populația musulmană din nord este sunnită, iar cea creştină – majoritar catolică, în vreme ce musulmanii din sud sunt mai ales de confesiune *Bektaşî*, iar creştinii – ortodocşi. Nordul este, în general, mai auster, intransigent şi conservator, în vreme ce sudul este mai deschis şi mai cosmopolit, supus influențelor culturii adriatice (Clayer 1997, pp. 117-118).

16. Oraş a cărui populație era, în mare parte, afiliată ordinelor *Bektaşî* şi *Rifâ'î*; cel mai important lăcaş al *Bektaşî*-ilor albanezi se afla, de altfel, la Tirana.

17. După cum se ştie, dominația otomană asupra Albaniei, desăvârşită în 1415-1417, s-a menținut până în 1912, fiind amenințată doar de rebeliunea lui Gjergj Kastriot, zis Skanderbeg (1443-1468). Această dominație a facilitat, desigur, prezența masivă a *Bektaşî*-ilor în zonă.

18. *Bektaşî*-ii albanezi pretind că acesta a străbătut Balcanii deghizat în călugăr creştin, a trecut prin România, Thracia, Macedonia şi Albania şi şi-a încheiat periplul misionar în insula Corfu, unde şi-a stabilit şi cartierul general. Tot lui îi este atribuită fondarea a 7 lăcaşuri în Peninsula Balcanică, a

căror conducere le-a fost încredințată unora dintre discipolii săi; cele mai cunoscute dintre ele erau situate la Ohrid (Macedonia), Krujë (Albania) şi Budapesta (Clayer 1996a, p. 174). Trebuie să remarcăm însă că ordinul *Bektaşî* n-a fost singurul care şi l-a însuşit pe Sarı Saltık şi care a căutat să profite de popularitatea sa; derviși aparținând altor ordine (*Rifâ'î*, *Sa'dî*) își asumau, la rândul lor, întreținerea unor lăcaşuri puse sub semnul lui Sarı Saltık, care era folosit, astfel, pentru susținerea propriei lor propagande. Dintre numeroasele lăcaşuri de cult ori cenotafuri consacrate acestui erou legendar le menționăm îndeosebi pe cele de la Kaliakra (Bulgaria), Babaeski (Rumelia) şi Babadag (Dobrogea).

19. Hasluck 1928, pp. 39-40.

20. *Ibidem*, p. 56.

21. De origine albaneză erau, adeseori, şi ierarhii congregației din Creta, Egipt, Peninsula Balcanică.

22. Clayer 1996, p. 470.

23. Clayer 1996a, pp. 168-169.

24. Înainte vreme, în Albania existau peste 60 de *tekke*, dintre care au fost repuse în circuit doar 5 sau 6 (Clayer 1996, p. 472; 1997, p. 127).

25. Clayer 1997, p. 126.

26. În anii '80 ai secolului al XX-lea, în Statele Unite ale Americii existau circa 100 de adepți *Bektaşî*, originari din Albania, din fosta Iugoslavie şi, în mai mică măsură, din Turcia; ei erau stabiliți cu precădere în regiunile Detroit, Chicago şi New York (Bayraktarı 1985).

27. Filipovic 1954, pp. 10-13.

28. Palikruševa / Tomovski 1965, pp. 203-204.

29. Cel mai însemnat lăcaş *Bektaşî* din Macedonia – datând, probabil, din cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea –, este cel de la Tetovo (tr. Kalkandelen), care poartă numele lui Harabâtî Baba şi îi este închinat lui Sersem 'Alî Baba. Susținut de cea mai influentă familie din regiune, lăcaşul poseda cândva numeroase sate, moşii, case şi magazine, atât în imediata vecinătate a orașului Tetovo, cât şi în orașele Tirana, Elbasan (Albania), Salonic (Grecia) şi Istanbul. Numeroasele sale încăperi, bogat ornamentate, adăposteau şi o bibliotecă de dimensiuni apreciabile, iar spațiile verzi, atent integrate în ansamblu, întregeau atmosfera propice meditației (Palikruševa / Tomovski 1965, pp. 205-211).

30. Palikruševa / Tomovski 1965, p. 204.

31. La 4 septembrie 1936, între Turcia şi România a fost încheiată o convenție care reglementa, în termeni favorabili celor care urmau să beneficieze de clauzele ei, condițiile de emigrare şi modalitățile de transfer a proprietății cetățenilor români de etnie turcă care optau pentru strămutare.

Această evoluție a fost determinată, fără îndoială, și de ascensiunea forțelor de dreapta din România.

32. Jong 1986, pp. 172-173.

33. Reamintim că majoritatea grupurilor *Kızılbaş* din Anatolia orientală, care recunoșteau autoritatea șahului safavid din Iran, erau de origine turcmenă, ceea ce înseamnă că cea mai mare parte a *Kızılbaş*-ilor stabiliți în Bulgaria reprezenta o ipostază a vechii culturi turce: „Influența *Bektaşî*-ismului a fost foarte puternică în cadrul grupurilor turcomane din Anatolia, în special în regiunea dintre Kızılırmak și Erzurum (la începutul secolului, F. Grenard a estimat numărul lor la un milion) și în Munții Taurus în sud (în principal triburile *Tahtacı* și *Varsak*). *Bektaşî*-ismul s-a răspândit la turcomanii *yörük* dintre Vize și Dunăre, în Balcani, în Dobrogea și Deliorman, în Bulgaria de est și în Munții Rodopi, în Macedonia de sud și Thessalia. În secolele XV-XVI, mulți din aceşti nomazi s-au sedentarizat și au întemeiat sate" (Inalcık 1996, p. 381).

34. Potrivit unor mărturii contemporane, Atatürk a fost constant sprijinit de fruntașii *Bektaşî*, atât în cursul „războiului de eliberare" (*Kurtuluş Savaşı*) din anii 1920-1922, cât și după încheierea acestuia, când au fost declanşate reformele care au condus, printre altele, la abolirea califatului (1924). Invocând unele particularități comportamentale ale liderului și apropierea sa de cercurile *Bektaşî* – foarte populare în zona Salonicului, de unde era originară familia sa –, unii exegeți apropiați ordinului au sugerat că liderul turc provenea dintr-o familie *Bektaşî*, dacă nu era chiar el însuși un adept inițiat al ordinului, așa cum s-a întâmplat cu unii membri marcanți ai mișcării *Ittihât ve Terakki*, „Uniune și Progres", care frecventau, de altfel, și francmasoneria (Öz 1990).

35. Este vorba despre revolta organizată de Şeyh Sa'id, sprijinit de confreriile conservatoare, care se împotriveau cu îndârjire măsurilor de modernizare și laicizare a Turciei. Un alt moment major de criză s-a semnalat ulterior, cu prilejul unei manifestații a reacțiunii religioase din orașul Menemen (la nord de Izmir), în decembrie 1930, când o mare masă de oameni a protestat împotriva instaurării republicii laice. Un tânăr ofițer în rezervă, Mustafâ Fehmî Kubilây, care a ordonat mulțimii să se disperseze, a fost împușcat în cap de conducătorul demonstrației, dervișul Mehmet, și apoi decapitat în fața mulțimii isterizate. Alți doi gardieni publici, care au încercat să intervină, au fost și ei asasinați, în aceleași condiții. O parte dintre demonstranți au străbătut, apoi, străzile purtând, ca pe un trofeu, capul ofițerului ucis. În vizibil impas, autoritățile au apelat la armată, care a reușit să restabilească, într-un târziu, ordinea; dervișul Mehmet și alți capi ai răzmeriței au fost, ulterior, executați (Bruinessen 2003, pp. 387-444; G. Lewis 1968, pp. 121-122).

36. Kafadar 1992, pp. 310-311.

37. *Ibidem*, p. 315.

38. *Ibidem*, pp. 313-315.

39. Întemnițat și condamnat la moarte, acesta avea să fie, ulterior, executat.

40. În cuprinsul hagiografiei (*menâkıbnâme*) care i-a fost dedicată de nepotul său, ‘Âşıkpaşa Elvân Çelebi, se pretinde, de pildă, despre Baba Ilyâs-ı Horasânî (sec. XIII) – cel supranumit Baba Rasûl Allâh sau (într-un context legendar a cărui paradigmă este persoana Profetului), *boz burâklu nûr imamlu şeyh*, „*şeyh*-ul cu armăsar sur și turban luminos” (al-Burâq fiind numele ipoteticului armăsar care l-a purtat pe profetul Muhammad la cer, în timpul ascensiunii sale nocturne) – că, după întemnițarea la Amasya, acesta a izbutit să încalece pe calul său năzdrăvan și să dispară în înaltul cerului. Motivul este prezent și în diverse scrieri populare, precum eposul vestitului Köroğlu (Mélikoff 1980, p. 155).

41. Moscheea în care se desfăşura, în vremurile de glorie ale Imperiului otoman, ceremonia de învestitură a sultanilor.

42. G. Lewis 1968, pp. 176-177.

43. Ceva mai puțin de 20% din totalul populației Turciei, care se cifrează, la ora actuală, la circa 67 milioane de locuitori.

44. Pentru detalii, vezi în special Ocak 2002, pp. 327-329; Mélikoff 1999, p. 30.

45. Kehl-Bodrogi 2000, p. 23.

46. Mandel 1995, pp. 428-430.

47. Kehl-Bodrogi 2001, p. 9.

BIBLIOGRAFIE

Abel, A. 1968 – „Nature et cause de l'angoisse et du refus dans trois hérésies musulmanes: le kharidjisme, la mu'tazila, le batinisme", în Le Goff 1968, pp. 59-71.

Ahmed-i Yesevî 1991 – *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler* (ed.: Kemal Eraslan), Ankara.

Aksel, Malik 1960 – *Anadolu Halk Resimleri*, Istanbul.

Aksoy, Ömer Asım 1965 – *Atasözleri ve Deyimler*, Ankara.

Algar, Ayla 1992 – „Food in the Life of the Tekke", în Lifchez 1992, pp. 296-303.

Anadol, Cemal 1971 – *Türk-Islâm Medeniyetinde Ahîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara.

Anawati, G.-C. / **Gardet**, Louis 1976 – *Mystique musulmane: Aspects et tendances. Expériences et techniques*, Paris.

And, Metin 2002 **–** *Ritüelden Drama. Kerbelâ – Muharrem – Taziye*, Istanbul.

Andrews, Walter G. 1985 – *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry*, Seattle-Londra.

Atalay, Adil Ali (ed.) 1990 – *Abdal Musa Sultan ve Velâyetnamesi*, Istanbul.

Atalay, Besim (ed.) 1985-1986 – *Divanü Lûgât-it-Türk Tercümesi* I-III, Ankara.

Austin, R. W. J. 1980 – „Introduction", în Ibn al-'Arabî 1980.

Aytaş, Gıyasettin 1999 – „Türk Kültür ve Edebiyatında Geyik Motifi ve «Haza Destan-ı Geyik»", în *Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi* 12, pp. 161-170.

— 1992 – *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* (trad. turcă: Coşkun Üçok), Ankara.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis 1985 – „Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527", *Studia islamica* LXII, pp. 155-171.

— 1988 – „Seyyid Tamâm, un agitateur hétérodoxe à Sîvâs (1516-1518)", *IX. Türk Tarih Kongresi'nden ayrıbasım*, Ankara, pp. 865-874.

— 1990 – „Société tribale et décadence des mœurs dans le Bozoq vers 1530", în *III*rd *Congress on the Social and Economic History of Turkey, Princeton University, 24-26 August 1983*. Proceedings edited by Heath W. Lowry and Ralph S. Hattox, Istanbul-Washington-Paris.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis / **Dumont**, Paul / **Eldem**, Edhem / **Saint Laurent**, Béatrice / **Vatin**, Nicolas / **Zarcone**, Thierry 1991 – „Le *tekke* bektachi de Merdivenköy", în *Anatolia Moderna – Yeni Anadolu*, II: *Derviches et cimetières ottomans*.

Bageacu, Viorel 1997 – „Nouruz: istorie şi tradiţii", în *Karadeniz* 3, p. 3.
Bakhtiar, Laleh 1991 – *Sufi: Expressions of the Mystic Quest*, Londra.
Baldick, Julian 1993 – *Imaginary Muslims: The Uwaysi Mystics of Central Asia*, New York.
— 1996 – „Les Qalenderis", în Popovic / Veinstein 1996, pp. 500-503.
Baran, Merih 1991 – *Ahî Emir Ahmed*, Ankara.
Barnes, John Robert 1992 – „The Dervish Orders in the Ottoman Empire", în Lifchez 1992, pp. 33-48.
Başgöz, Ilhan 1977 – „Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği", în Eyuboğlu 1977, pp. 11-56.
— 1998 – „The Function of the Dervish in the *Vilâyetname* of Hacı Bektaş-ı Velî", în Silay 1998, pp. 333-338.
Baykara, Tuncer 1985 – *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara.
Bayraktarı, Cemal 1985 – „The First American Bektasi Tekke", în *The Turkish Studies Association Bulletin* 9, 1, pp. 21-24.
Bazin, Louis 1994 – „La vie intelectuelle et culturelle dans l'Empire ottoman", în Mantran 1994, pp. 695-724.
Beldiceanu-Steinherr, Irène 1991 – „Les Bektaši à la lumière des recensements ottomans (XV^{e}-XVI^{e} siècles)", în *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81, pp. 21-79.
Bethlenfalvy, Géza / **Birtalan**, Agnes / **Sárközi**, Alice / **Vincovics**, Judit 1990 – *Altaic Religious Beliefs and Practices: Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Budapest June 24-29, 1990*, Budapesta.
Birdoğan, Nejat 1992 – „Anadolu Alevî Ocaklarının Kuruluşu, Işlevleri, Yayınları", în *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* I, Ankara, pp. 5-16.
— 1995 – *Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı. Içerik – Köken*, Istanbul.
Birge, John Kingsley 1994 – *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra.
Blachère, Régis 1969 – *Le Coran*, Paris.
Bodrogligeti, Andras 1992 – „Ahmed Yasavî's Concept on «*Daftar-i sanî*»", în *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 1-11.
(El-) Bokhârî 1991 – *L'authentique Tradition musulmane* (trad. fr.: G. H. Bousquet), Paris.
Boratav, Pertev Naili 1983 – „Bektâşî Geleneğinde Oğuz Kalıntıları", în *Sanat – Edebiyat '81*, 22, p. 11.
Braudel, Fernand 1994 – *Gramatica civilizaţiilor* I-II, Bucureşti.
Brelet-Rueff, Claudine 1991 – *Les médecines sacrées*, Paris.

Brown, John P. 1968 – *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (ed.: H. A. Rose), Londra.
Bruinessen, Martin van 2003 – *Ağa, Şeyh, Devlet* (trad. turcă: Banu Yalkut), Istanbul.
Burckhardt, Titus 1969 – *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris.
Cahen, Claude 1951 – „Notes pour l'histoire des Turcomans d'Asie Mineure au XIII-e siècle", *Journal asiatique* 3, pp. 335-354.
— 1969 – „Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", în *Turcica* 1, pp. 53-64.
— 1974 **–** *Turcobyzantina et Oriens Christianus* I, Londra.
— 1974a – „Questions d'histoire de la province de Kastamonu au XIII-e siècle", în Cahen 1974, pp. 157-158.
— 1974b – „La première pénétration turque en Asie Mineure (seconde moitié du XI[e] s.)", în Cahen 1974, pp. 5-67.
— 1988 – *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul-Paris.
Cantemir, Dimitrie 1987 – *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane* (trad. rom., studiu introd., note şi comentarii: Virgil Cândea; text rus îngrijit de Anca Irina Ionescu), Bucureşti.
Carmuhammed-Uli, Muhammedrahim 1992 – „Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı hakkında Yeni Deliller ve O'nun Bilinmeyen «Risâle» Adlı Eserinin Ilmî Değeri", în *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 13-20.
Chabbi, Jacqueline 1990 – „La figure du maître dans l'Islam médiéval", în Meslin 1990, pp. 79-96.
Chambert-Loir, Henri / **Guillot**, Claude 1995 – *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris.
Chevalier, Jean / **Gheerbrant**, Alain 1994-1995 – *Dicţionar de simboluri* I-III, Bucureşti.
Ciopiński, Jan (trad. fr.) 1979 – „*Le Traité de bons conseils* de Yunus Emre", în *Folia Orientalia* 15, pp. 77-96.
Clauson, Gerard 1972 – *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.
Clayer, Nathalie 1994 – *Mystiques, État et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden-New York-Köln.
— 1996 – „La Bektachiyya", în Popovic / Veinstein 1996, pp. 468-474.
— 1996a – „Les hauts lieux du bektachisme albanais", în *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, pp. 168-183.
— 1997 – „Islam, State and Society in Post-communist Albania", în Poulton / Taji-Farouki 1997, pp. 115-138.

Le Coran (introd., trad. fr. şi note: D. Masson), Paris, 1967.
Coranul (trad. rom.: Silvestru Octavian Isopescul), Cernăuţi, 1912.
Coranul (trad. rom., prezentare, note şi index: George Grigore), Bucureşti, 2000.
Corbin, Henry 1964 – *Histoire de la philosophie islamique, I* (*Des origines jusqu'à la mort d'Averroës, 1198*), Paris.
— 1973 – „Lettre-préface", în Miras 1973.
— 1981 – *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris.
Coşan, Esad 1996 – *Hacı Bektaş Velî. Makâlât* (ed.: Hüseyin Özbay), Ankara.
Culianu, Ioan Petru 1994 – *Călătorii în lumea de dincolo* (trad. rom.: Gabriela şi Andrei Oişteanu), Bucureşti.
— 1995 – *Gnozele dualiste ale Occidentului* (trad. rom.: Thereza Petrescu), Bucureşti.
— 1996 – „Religia şi creşterea puterii", în Romanato / Lombardo / Culianu 1996, pp. 161-232.
— 1998 – *Arborele gnozei: Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern* (trad. rom.: Corina Popescu), Bucureşti.
Cunbur, Müjgân [1973] **– „**Mevlâna'nın Eserlerinde Türk Boyları ve Türk Kelimesinin Değerlendirilmesi", în *Bildiriler. Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısile Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, pp. 55-93.
— 1990 – „Bir Görgü Kitabında Yemek Kuralları", în *Türk Kültürü Araştırmaları* 1: *Türk Mutfağı Özel Sayısı*, pp. 23-39.
Çağatay, Neşet 1981[1]; 1989[2] – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara.
Dankoff, Robert 1995 – „An Unpublished Account of *Mum Söndürmek* in the *Seyâhatnâme* of Evliya Chelebi", în Popovic / Veinstein 1995, pp. 69-73.
Davy, M.-M. 1972 – *Encyclopédie des mystiques*, Paris.
Dede Korkut Kitabı (ed.: Suat Hisarcı), Istanbul, 1962.
Delumeau, Jean (coord.) 1996 – *Religiile lumii*, Bucureşti.
Derleme Sözlüğü (II: 1965, III: 1968, VI: 1972, X: 1978), Ankara.
Devellioğlu, Ferit 1995 – *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgât*, Ankara.
Dictionnaire de l'islam: religion et civilisation, Paris, 1997.
Didier, Hugues 1982 – „Le sacré selon l'Islam", în *Corps Écrit* 2, pp. 167-191.
Dinescu, Viorica 1982 – *Teatrul de umbre turc*, Bucureşti.
Dino, Guzine 1997a – „Yunus Emre (1238?-?1320)", în *Dictionnaire de l'islam: religion et civilisation*, Paris, pp. 849-851.
— 1997b – „Littérature turque", în *Dictionnaire de l'islam: religion et civilisation*, Paris, pp. 514-518.

Comment [f1]:

Doğru, Halime 1991 – *XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri*, Ankara.
Duchemin, André 1975 – „Un grand mystique turc Yunus Emre, 1248-1320. *Petit livre de conseils* (1307)", în *Turcica* 7, pp. 73-104.
Dumont, Paul / **Saint Laurent**, Béatrice 1991 – „Le complexe du *tekke* bektaşi de Merdivenköy", în Bacqué-Grammont / Dumont / Eldem / Saint Laurent / Vatin / Zarcone 1991, pp. 75-87.
Durkheim, Émile 1994 – *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
Duţu, Alexandru 1986 – *Dimensiunea umană a istoriei*, Bucureşti.
Ekinci, Yusuf 1992 – „Hıdrellez veya Hızır-Ilyas Kültürü", în *Karınca* 665, pp. 34-35.
Eldem, Edhem 1991 – „Notes sur les chronogrammes des stèles de Merdivenköy, Mansûr Baba et Gözcü Baba", în Bacqué-Grammont / Dumont / Eldem / Saint Laurent / Vatin / Zarcone 1991, pp. 51-58.
Eliade, Mircea 1990 – *Încercarea labirintului* (trad. rom.: Doina Cornea), Cluj-Napoca.
— 1991a – *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, Iaşi.
— 1991b – „Mituri, vise şi mistere", în Mircea Eliade, *Eseuri* (trad. rom.: Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu), Bucureşti, pp. 119-308.
— 1991c – *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* I (trad. rom.: Cezar Baltag), Bucureşti.
— 1992 – *Sacrul şi profanul* (trad. rom.: Rodica Chira), Bucureşti.
— 1995a – „Experienţe ale luminii mistice", în Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul* (trad. rom.: Alexandra Cuniţă), Bucureşti, pp. 11-70.
— 1995b – *Tratat de istorie a religiilor* (trad. rom.: Mariana Noica), Bucureşti.
— 1997 – *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului* (trad. rom.: Brînduşa Prelipceanu şi Cezar Baltag), Bucureşti.
Eliade, Mircea / **Culianu**, Ioan P. 1993 – *Dicţionar al religiilor* (cu colaborarea lui H. S. Wiesner; trad. rom.: Cezar Baltag), Bucureşti.
Encyclopédie de l'Islam[1] (ed.: M. T. Houtsma *et alii*), Leiden, 1908-1936.
Encyclopédie de l'Islam[2] (ed.: H. A. R. Gibb *et alii*), Leiden, 1954-.
Eraslan, Kemal 1991 – „Giriş", în Ahmed-i Yesevî 1991, pp. 1-46.
Eren, Hasan 1999 – *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara.
Ergin, Muharrem 1975 – *Orhun Âbideleri*, Istanbul.
Ernst, Carl W. 1985 – *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany.
Erseven, Ilhan Cem 1990 – *Aleviler'de Semah*, Istanbul.
Esin, Emel 1985 – „«Eren». Les *dervîš* hétérodoxes turcs d'Asie Centrale et le peintre surnommé «Siyâh-Kalam»", în *Turcica* 17, pp. 7-41.
[Evliya Çelebî] 1953 – *Evliya Çelebî Seyahatnâmesi* I (ed.: Reşad Ekrem Koçu), Istanbul.

Eyice, Semavi 1967 – „Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi", în *Belleten* 31, 121-124, pp. 556-592.
Eyuboğlu, Sabahattin 1977 – *Pir Sultan Abdal*, Istanbul.
Fahd, Toufy 1996 – „Lumea vrăjitorului în islam", în *Lumea vrăjitorului*, 1996, pp. 161-211.
Feldman, Walter 1992 – „Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of Istanbul", în Lifchez 1992, pp. 187-202.
Fenton, Paul B. 1996 – „Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'islam. Étude comparative", în *Revue de l'histoire des religions* 213, 2, pp. 161-189.
Filipović, Milenko S. 1954 – „The Bektashi in the District of Strumica (Macedonia)", în *Man*, ian., pp. 10-13.
Foucault, Michel 1998 – *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs* (trad. rom.: Ciprian Tudor), Bucureşti.
Gardet, Louis 1977 – *Les Hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, Paris.
Gaskell, G. A. 1981 – *Dictionary of all Scriptures & Myths*, New York.
Geremek, Bronislaw 1999 – „Marginalul", în Le Goff 1999, pp. 317-343.
Glassé, Cyril 1991 – *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam* (trad. fr.: Yves Thoraval), Paris.
Goodwin, Godfrey 1992 – „The Dervish Architecture of Anatolia", în Lifchez 1992, pp. 57-69.
Gökalp, Altan 1980 – *Têtes rouges et bouches noires*, Paris.
Gölpınarlı, Abdülbâki 1953 – *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, Istanbul.
— 1958 – „Açıklama", în *Vilâyet-Nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hâcı Bektâş Velî*, Istanbul.
— 1962 – *Kaygusuz Abdal – Hatayî – Kul Himmet*, Istanbul.
— 1964 – „Bektaşîlik-Hurûfîlik ve Fadl Allâh'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih", în *Şarkiyat Mecmuası* 5, pp. 15-22.
— (ed.) 1972 – *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi* [f. l.].
— 1977 – *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, Istanbul.
— 1997 – *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, Istanbul.
Guellouz, Azzedine 1996 – „Islamul" (trad. rom.: Rodica Buburuzan), în Delumeau 1996, pp. 251-334.
Güzel, Abdurrahman 1981 – *Kaygusuz Abdal (Alâadin Gaybî)*, Ankara.
— 1986 – *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî) Bibliyografyası (Hayatı – Eserlerinden Örnekler – Bibliyoğrafya)*, Ankara.
— 1992 – „Ahmet Yesevî'nin *Fakrnâmesi* ile Hacı Bektaş Velî'nin *Makalatı* Arasındaki Benzerlikler", în *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 33-43.
— 1999 – *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, Ankara.

Halm, Heinz 1995 – *Le chiisme* (trad. fr.: Hubert Hougue), Paris.
Halman, Talat Sait / **And**, Metin 1992 – *Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes*, Istanbul.
Hasluck, F. W. 1928 – *Bektaşîlik Tetkikleri* (trad. tr.: Ragıp Hulusi), Istanbul.
— 1929 – *Christianity and Islam under the Sultans* I-II, Oxford.
Haviland, William A. 1990 – *Cultural Anthropology*, Orlando.
Hitzel, Frédéric 2001 – *L'Empire Ottoman : XV^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris.
Huizinga, Johan 1993 – *Amurgul Evului Mediu* (trad.: H. R. Radian), Bucureşti.
Ibn al-'Arabî 1980 – *The Bezels of Wisdom* (trad. engl.: R. W. J. Austin; prefaţă: Titus Burckhardt), New York-Ramsey-Toronto.
Inalcık, Halil 1996 – *Imperiul Otoman: epoca clasică, 1300-1600* (trad. rom.: Dan Prodan), Bucureşti.
Inan, Abdülkadir 1995 – „Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", în Birdoğan 1995, pp. 402-422.
Islâm Ansiklopedisi (ed.: Fuad Köprülü *et alii*), Istanbul, 1950-1957.
Jettmar, Karl 1983 – *Arta stepelor* (trad. rom. : Cristina Petrescu), Bucureşti.
Jong, Frederick de 1985a – „Secrets and Symbols in Bektaşî Calligraphy", în *The Turkish Studies Association Bulletin* 9, 1, pp. 32-33.
— 1985b – „The Kızılbaş Sects in Bulgaria: Remnants of Safavi Islam?", în *The Turkish Studies Association Bulletin* 9, 1, pp. 30-32.
— 1986 – „The Turks and Tatars in Romania: Materials Relative to their History and Notes on their Present-day Condition", în *Turcica* 18, pp. 165-189.
Jung, C. G. 1994 – *În lumea arhetipurilor* (trad. rom.: Vasile Dem. Zamfirescu), Bucureşti.
Kafadar, Cemal 1992 – „The New Visibility in Turkish Studies and Cultural Life", în Lifchez 1992, pp. 307-322.
Kafesoğlu, Ibrahim 1976a – „Gök-Türk Hâkanlıkları", în *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, pp. 710-730.
— 1976b – „Kültür ve Teşkilât", în *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, pp. 752-785.
— 1976c – „Oğuzlar", în *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, pp. 735-738.
— 1976d – „Türkler'in Islamiyete Girişi", în *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, pp. 786-792.
Kalâbâdhî 1981 – *Traité de soufisme. Les Maîtres et les Étapes. Kitâb al-Ta'arruf li-Madhab. Ahl al-Tasawwuf* (trad. fr. şi prezentare: Roger Deladrière), Paris.
Kansu, Şevket Aziz 1965 – „Bir Tahtacı Mezarlığı", în *Belleten* 29, 115, pp. 485-490.

Karamustafa, Ahmet T. 1999 – „Kalenderler, Abdallar, Hayderiler: 16. Yüzyılda Bektaşiliğin Oluşumu", în *Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi* 11, pp. 61-68.
Kardaş, Rıza 1976 – „Türk Cemiyetinde Dinî Hayat", în *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, pp. 1405-1421.
Kazancıgil, Ratip 1993 – *Edirne Helva Sohbetleri ve Kış Gecesi Eğlenceleri*, Edirne.
Kehl-Bodrogi, Krisztina 2000 – „The New Garments of Alevism", în *ISIM Newsletter* 5, p. 23.
— 2001 – „Alevis in Germany: On the Way to Public Recognition?", în *ISIM Newsletter* 8, p. 9.
Kezer, Ali 1995 – „Yörükler", în *Türk Dünyası Araştırmaları* 97, pp. 137-151.
Kiel, Machiel 1990 – „A Monument of Early Ottoman Architecture in Bulgaria: the Bektaşi Tekke of Kıdemli Baba Sultan at Kalugerovo-Nova Zagora", în *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*, Londra, pp. 53-60.
Kocatürk, Vasfi Mahir 1968 – *Türk Edebiyatı Tarihi*, Istanbul.
The Koran interpreted (trad. engl.: Arthur J. Arberry), Oxford, 1983.
Korkmaz, Esat 1995 – *Dört Kapı Kırk Makam*, Istanbul.
Köprülü(zâde), M. Fuad 1929 – *L'influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul.
— 1935 – „Abdal", în *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi* I, Istanbul, pp. 23-56.
— 1981 – *Türk Edebiyatı Tarihi*, Istanbul.
— 1991 – *Türk Edebiyatında Ilk Mutasavvıflar*, Ankara.
Kreiser, Klaus 1986 – „Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie", în Popovic / Veinstein 1986, pp. 49-61.
— 1992 – „The Dervish Living", în Lifchez 1992, pp. 49-56.
Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli (trad. turcă: Süleyman Ateş), Ankara, 1975.
Kutlu, Muhtar 1992 – „Yaşayan bir Alt-Kültür Geleneği: Anadolu Göçer Kültürü", în *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* I: *Genel Konular*, Ankara, pp. 59-66.
Laqueur, Hans-Peter 1992 – „Dervish Gravestones", în Lifchez 1992, pp. 284-295.
Le Goff, Jacques (coord.) 1968 – *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11^{e}-18^{e} siècles*, Paris-La Haye.
Le Goff, Jacques (coord.) 1999 – *Omul medieval* (trad. rom.: Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru; postfaţă: Alexandru-Florin Platon), Iaşi.
Lewis, Bernard (coord.) 1994 – *L'islam. D'hier à aujourd'hui* (trad. fr.: Dominique Le Bourg şi Maug Sissung; coord. trad. fr.: Charles Pellat), Paris.

Lewis, Geoffrey 1968 – *La Turquie*, Verviers.
Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java, Paris, 1996.
Lifchez, Raymond (ed.) 1992 – *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
Lumea vrăjitorului (trad. rom.: Laurenţiu Zoicaş), Bucureşti, 1996.
— 1992a – „The Lodges of Istanbul", în Lifchez 1992, pp. 73-129.
Mandel, Ruth 1995 – „The Alevi-Bektashi Identity in a Foreign Context. The Example of Berlin", în Popovic / Veinstein 1995, pp. 427-434.
Mantran, Robert 1962 – *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris.
— 1975 – *Histoire de la Turquie*, Paris.
— (coord.) 1994 – *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris.
Massignon, Louis 1968 – *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris.
— 1969 – „La «futuwwa» ou «pacte d'honneur artisanal» entre les travailleurs musulmans au Moyen Âge", în *Opera Minora* I, Beirut, pp. 396-421.
— 1975 – *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse (nouvelle édition)* I-V, Paris.
Meier, Fritz 1994 – „La voie mystique. La tradition soufie", în B. Lewis 1994, pp. 136-167.
Mélikoff, Irène 1962a – *Abû Muslim. Le «Porte-Hache» du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris.
— 1962b – „Nombres symboliques dans la littérature épico-religiuse des Turcs d'Anatolie", în *Journal asiatique* 250, 3, pp. 435-445.
— 1973 – „Les Babas Turcomans contemporains de Mevlâna", în *Bildiriler. Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısile Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, Ankara, pp. 268-274.
— 1975 – „Le problème Kızılbaş", în *Turcica* 6, pp. 49-67.
— 1980 – „Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans", în *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Istanbul, pp. 149-157.
— 1982 – „L'islam hétérodoxe en Anatolie", în *Turcica* 14, pp. 142-154.
— 1983 – „L'ordre des *Bektaşi* après 1826", în *Turcica* 15, pp. 155-177.
— 1992 – „Ahmed Yesevî ve Türklerde Islâmiyet", în *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara.
— 1995a – „La cérémonie du *Ayn-i Djem* (Anatolie Centrale)", în Popovic / Veinstein 1995, pp. 65-68.
— 1995b – „Recherche sur une coutume des *Alevis*: *musâhip*, «frère de l'Au-delà»", în Popovic / Veinstein 1995, pp. 75-83.

— 1995c – „La communauté kızılbaš du Deli Orman, en Bulgarie”, în Popovic / Veinstein 1995, pp. 401-409.
— 1999 – „Le problème Bektaşi-Alevi: Quelques dernières considérations”, în *Turcica* 31, pp. 7-34.
— 2000 – „La montagne et l’arbre sacré de Hadji Bektach”, în *Turcica* 32, pp. 275-290.
Meslin, Michel (ed.) 1990 – *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris.
— 1990a – „Le maître spirituel”, în Meslin 1990, pp. 11-19.
— 1993 – *Ştiinţa religiilor* (trad. rom. : Suzana Russo), Bucureşti.
Metz, Adam 1966 – *Musul’manskij Renessans* (orig.: *Die Renaissance des Islâms*, Heidelberg, 1922), Moscova, pp. 332-333.
Michell, George (ed.) 1978 – *Architecture of the Islamic World*, Londra.
Miquel, André 1994 – *Islamul şi civilizaţia sa. Din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea* I-II (trad. rom.: Gloria Dorothea Ceacalopol şi Radu Florescu), Bucureşti.
Miras, Michel de 1973 – *La méthode spirituelle d’un maître du soufisme iranien: Nur ‘Ali-Shah*, Paris.
Mokri, Muhammad 1972 – „La mystique musulmane”, în Davy 1972, pp. 391-419.
Molé, Marijan 1982 – *Les Mystiques Musulmans*, Paris.
Munteanu, Luminiţa 1992 – „Yunus Emre – poésie, mysticisme et mémoire des origines”, în *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 1, pp. 51-68.
— 1996 – „La typologie du saint populaire au début du soufisme anatolien: XIII^{e}-XV^{e} siècles”, în *Martor* 1, pp. 36-42.
— 1996a – „Lirica *Bektâşî*, între efuziune şi apostolat”, în *Viaţa Românească* 5-6, pp. 114-126.
— [2004] – „Les *‘Alevî* ou la traversée du désert. Réflexions sur une centralité manquée”, în *Annals of the Sergiu Al-George Institute* VI-VIII/1996-1999, pp. 171-211.
— 2001 – *Literatura turcă de inspiraţie sufită*, Bucureşti.
Munteanu, Luminiţa / **Grigore**, George 2001 – *Călăuza dervişului. Din mistica islamică*, Bucureşti.
Nicholson, Reynold A. 1989 – *The Mystics of Islam*, Londra.
Nourmoukhammedov, Nagim-Bek 1987 – *The Mausoleum of Hodja Ahmed Yasevî*, Alma-Ata.
Noyan, Bedri 1987 – *Bektaşîlik Alevîlik Nedir*, Ankara.
Ocak, Ahmet Yaşar 1992 – „Türk Folklorunda Rum Abdalları”, în *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* II, Ankara, pp. 271-276.

— 1992a – „Anadolu Türk Halk Sûfîliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", în *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 75-84.
— 1995 – „Remarques sur le rôle des derviches kalenders dans la formation de l'ordre Bektachi", în Popovic / Veinstein 1995, pp. 55-62.
— 1996 – *Babaîler Isyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Islâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Istanbul.
— 2000 – *Alevî ve Bektaşî Inançlarının Islâm Öncesi Temelleri. Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Islâm Öncesi Inanç Motifleri*, Istanbul.
— 2002 – *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sûfîliğine Bakışlar. Ahmed-i Yesevî. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. Yunus Emre. Hacı Bektaş-ı Velî. Ahîlik. Alevîlik-Bektaşîlik* (*Yaklaşım, yöntem ve yorum denemeleri*), Istanbul.
Omar Khayyam 2003 **–** *Nouruz-nâme* (studiu introductiv, trad. rom. şi note: Viorel Bageacu), Bucureşti.
Otto, Rudolf 1992 – *Sacrul* (trad. rom.: Ioan Milea), Cluj.
— 1996 – *Despre Numinos* (trad. rom.: Silvia Irimia şi Ioan Milea), Cluj.
Ögel, Bahaeddin 1988 – *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Çağları*, Istanbul.
Önder, Mehmet 1990 – *Mevlâna Jelaleddin Rûmî*, Ankara.
Öz, Baki 1990 – *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler*, Istanbul.
Öz, Gülağ 1996 – *Aleviliğin Tarihi Kökleri ve Anadolu Erenleri*, Ankara.
Özbek, Mehmet 1992 – „Urfa'da Gözden Uzak bir Alevî Köyü ve Halk Musikisi", în *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* III, Ankara, pp. 165-184.
Öztoprak, Fahrettin 1995 – „Balkan Türkleri ve Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin II", în *Türk Dünyası Araştırmaları* 97, pp. 15-50.
Öztürk, Mürsel 1987 – „Ahmet Yesevî – Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre Zinciri", în *Erdem* 3, 9, pp. 759-768.
— 1988 – „Bektaşî Şiiri", în *Erdem* 4, 11, pp. 593-599.
Öztürk, Yaşar Nuri 1988 – *The Eye of the Heart*, Istanbul.
Palikruševa, Galaba / **Tomovski**, Krum 1965 – „Les tekkés en Macédoine aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles", în *Atti del Secondo Congresso Internationale di Arte Turca*, Napoli.
Panaite, Viorel 1997 – *Pace, război şi comerţ în islam. Ţările Române şi dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*, Bucureşti.
Pinguet, Catherine 1998 – „Traduire la poésie populaire et mystique turque: difficultés et enjeux", în *Journal asiatique* 286, 2, pp. 389-408.
Pir Sultan Abdal 1974 – *Bütün Şiirleri* (ed.: Cahit Öztelli), [f. l.].
Popovic, Alexandre / **Veinstein**, Gilles (ed.) 1986 – *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris.

— 1995 – *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul.
— 1996 – *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris.
Poulton, Hugh / **Taji-Farouki**, Suha (ed.) 1997 – *Muslim Identity and the Balkan State*, Londra.
Puech, H.-Ch. (coord.) 1972 – *Histoire des religions* II, Paris.
Ralet, Dimitrie 1979 – *Suvenire şi impresii de călătorie în România, Bulgaria, Constantinopole* (ed.: Mircea Anghelescu), Bucureşti.
Rásonyi, László 1983 – *Türk Devletinin Batıdaki Vârisleri ve Ilk Müslüman Türkler*, Ankara.
Räsänen, Martti 1969 – *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki.
Romanato, Gianpaolo / **Lombardo**, Mario G. / **Culianu**, Ioan Petru 1996 – *Religie şi putere* (trad. rom.: Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu), Bucureşti.
Rose, H. A. 1968 – „Editor's Introduction", în Brown 1968, Londra, pp. xiii-xxiii.
Roux, Jean-Paul 1971 – „Le lièvre dans la tradition turque", în *Turcica* 3, pp. 40-48.
— 1975 – „Quelques objets numineux des Turcs et des Mongols. 1. Le bonnet et la ceinture", în *Turcica* 7, pp. 50-64.
— 1980 – „Quelques objets numineux des Turcs et des Mongols: 4. La coupe", în *Turcica* 12, pp. 40-65.
— 1996 – „Şamanul", în *Lumea vrăjitorului*, 1996, pp. 213-240.
Schimmel, Annemarie 1975 – *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.
Schuon, Fritjof 1980 – *Le soufisme: voile et quintessance*, Paris.
Sertoğlu, Midhat 1958 – *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul.
Sezgin, Abdülkadir 1990 – *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik*, Ankara.
Shankland, David 2000 – „Studying Secularism: Modern Turkey and the Alevis", în *ISIM Newsletter* 5, p. 43.
Shorter Encyclopaedia of Islam (ed.: H. A. R. Gibb, J. H. Kramers *et alii*), Leiden, 1953.
Silay, Kemal (ed.) 1998 – *Turkish Folklore and Oral Literature. Selected Essays of Ilhan Başgöz*, Bloomington.
Sourdel, Dominique et Janine 1996 – *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris.
Stahl, Paul Henri 1979 – „Croyances communes des chrétiens et des musulmans balkaniques", în *Buletinul Bibliotecii Române* (Freiburg) 7 (9), pp. 79-126.

Stoyanov, Yuri 1999 – *Tradiția ascunsă a Europei: Istoria secretă a ereziei creştine în Evul Mediu* (trad. rom.: Radu Pavel Gheo), Iaşi.
Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans, Londra, 1990.
Sultân Valad 1982 – *Maître et disciple* (trad. fr.: Eva de Vitray-Meyerovitch), Paris.
Sümer, Faruk 1960 – „Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", în *Belleten* 24, 96, pp. 567-594.
— [1973] – „Mevlâna ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile Münasebetleri", în *Bildiriler. Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısile Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, pp. 42-54.
— 1980 – *Oğuzlar*, Istanbul.
Tanman, Baha M. 1992 – „Settings for the Veneration of Saints", în Lifchez 1992, pp. 130-171.
— 1997 – „Le tekke Bektachi de Kazlıçeşme. II. Emplacement, architecture et décoration", în *Anatolia Moderna – Yeni Anadolu* VII (XLIII): „Dossier: Le *tekke* bektachi de Kazlıçeşme", pp. 111-126.
Tarama Sözlüğü (I: 1963; III: 1967; V: 1971), Ankara.
Tatçı, Mustafa 1990 – *Yunus Emre Divânı* I: *Inceleme*, Ankara.
— (ed.) 1990a – *Yunus Emre Divânı* II: *Tenkitli Metin*, Ankara.
— (ed.) 1991 – *Yunus Emre Divânı* III: *Risâletü'n-Nushiyye. Tenkitli Metin*, Ankara.
— (ed.) 1991a – *Aşık Yunus ve diğer Yunusların Şiirleri*, Ankara.
Timurtaş, Faruk (ed.) 1989 – *Yunus Emre Divânı***,** Ankara.
Trimingham, J. Spencer 1971 – *The Sufi Orders in Islam*, Oxford.
Türkdoğan, Orhan 1995 – *Alevi-Bektaşi Kimliği*: *Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Istanbul.
Türkmen, Fikret 1990 – „De la naissance à la mort: sur quelques croyances anatoliennes", în Bethlenfalvy / Birtalan / Sárközi / Vincovics 1990, pp. 390-391.
Uluçay, Ömer 1992 – *Gülbang: Alevilik'te Dua*, Adana.
Uludağ, Süleyman 1991 – *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Istanbul.
Uraz, Murat 1967 – *Türk Mitolojisi*, Istanbul.
Ünver, Süheyl 1976 – „Yeniçeri Kışlaları", în *Belleten* 40, 160, pp. 589-601.
Van Gennep, Arnold 1996 – *Riturile de trecere* (trad. rom.: Lucia Berdan şi Nora Vasilescu), Iaşi.
Varenne, Jean 1966 – *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Paris.
Vatin, Nicolas 1991a – „Note sur le formulaire des épitaphes bektachies de Merdivenköy", în Bacqué-Grammont / Dumont / Eldem / Laurent / Vatin / Zarcone 1991, pp. 48-51.

— 1991b – „Historique du tekke de Merdivenköy", în Bacqué-Grammont / Dumont / Eldem / Saint Laurent / Vatin / Zarcone 1991, pp. 60-63.
Vatin, Nicolas / **Zarcone**, Thierry 1991a – „Şâh-Kulı Sultân Baba", în Bacqué-Grammont / Dumont / Eldem / Saint Laurent / Vatin / Zarcone 1991, pp. 58-60.
— 1991b – „Biographie de Hilmî Baba", în Bacqué-Grammont / Dumont / Eldem / Saint Laurent / Vatin / Zarcone 1991, pp. 63-66.
— 1995 – „Un *tekke* bektachi d'Istanbul: le *tekke* de Karyağdı (Eyüp)", în Popovic / Veinstein 1995, pp. 215-251.
— 1997 – „Le *tekke* bektachi de Kazlıçeşme. I. Étude historique et épigraphique", în *Anatolia Moderna – Yeni Anadolu* VII (XLIII): „Dossier: Le *tekke* bektachi de Kazlıçeşme", pp. 79-109.
Vilâyet-Nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hâcı Bektâş Velî (ed.: Abdülbâki Gölpınarlı), Istanbul, 1958.
Veinstein, Gilles / **Clayer**, Nathalie 1996 – „L'Empire otoman", în Popovic / Veinstein 1996, pp. 322-341.
Vitebsky, Piers 1995 – *The Shaman: Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy, and Healing from Siberia to the Amazon*, Boston.
Vitray-Meyerovitch, Eva de 1986 – *Anthologie du soufisme*, Paris.
—1995 – *Islam, l'autre visage*, Paris.
Vogt-Göknil, Ulya [f. a.] – *Ottoman Turkey*, [f. l.].
Zarcone, Thierry 1991a – „Merdivenköy et la géographie Bektachie de l'Empire ottoman", în Bacqué-Grammont / Dumont / Eldem / Saint Laurent / Vatin / Zarcone 1991, pp. 37-42.
— 1991b – „Traditions concernant le tekke de Merdivenköy", în Bacqué-Grammont / Dumont / Eldem / Saint Laurent / Vatin / Zarcone 1991, pp. 69-75.
— 1993 – *Mystiques, philosophes et franc-maçons en Islam. Rıza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949), du soufisme à la confrérie*, Paris.
— 1995a – „Turquie et Asie Centrale", în Chambert-Loir / Guillot 1995, Paris, pp. 267-307.
— 1995b – „Le mausolée de Hâcï Bektâsh Velî en Anatolie centrale (Turquie)", în Chambert-Loir / Guillot 1995, Paris, pp. 309-319.
Zarinebaf-Shahr, Fariba 1997 – „Qizilbash «Heresy» and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century", în *Anatolia Moderna – Yeni Anadolu* VII (XLIII), pp. 1-15.

Adrese tematice pe internet (selectiv)

www.alevibektasi.com
www.alevi.org.au/alevilik.htm

www.tahtacilar.4mg.com
www.aleviyol.com
www.cemvakfi.org
www.wakeup.org/anadolu
www.alevi.li
www.alevism.net/links.html
www.beyazsaray.de
www.fas.harvard.edu/~erdevi/alevi.html
www.calebproject.org/nance/n446.html
www.aleviyiz.com
www.sitecenter.dk/dabf/bektasifikralari
www.wec-net.com.tr/belediye/hacibektas/beking.html
www.alevi.ch/soft/de/main.htm
www.mfa.gov.tr/grupc/cj/cja/21.htm
www.yunus.de/specials/alevi/links/htm
www.musicalconfrontations.com/alevi.htm
www.medyamax.com/religion.html

INDEX

Precizăm că, din rațiuni practice, indexul de mai jos nu include trimiteri la anumite toponime, antroponime ori alte categorii lexicale care, prin natura subiectului abordat, sunt frecvent evocate (de pildă, Imperiul otoman, Turcia / turci, *Bektaşî* / *Bektaşîlik*, *Alevî* etc.).

‘Abbâs ‘Alî, 243.
‘abbâsid / ‘abbasid / ‘abbâsizi, 61, 101, 104, 156, 169, 272, 289, 303, 391, 466, 470.
abdâl / *Abdâl*, 29, 96, 106, 124, 159, 175, 193, 206-207, 225, 300, 407, 468, 487, 506, 510.
‘Abd al-Halîl b. ‘Alî, 321.
‘Abd al-Karîm b. ‘Alî, 321.
‘Abd Allâh b. ‘Alî, 321.
‘Abd al-Malik b. Marwân, 166.
‘Abd al-Mu‘în, 321.
‘Abd al-Qâdir al-Gîlânî, 53.
‘Abd al-Wahîd b. ‘Alî, 321.
‘Abd ar-Rahîm, 63.
(*al-*) *‘abd as-sâlih*, 66.
‘Abd as-Samad b. ‘Alî, 321.
Abdâl Mûsâ / Abdâl Mûsâ Sultân, 24, 31, 58, 232, 248-249, 271, 297-298, 327, 342, 357, 368; ~ Dergâhı, 118.
Abdâl Mûsâ Vilâyetnâmesi, 271.
Abdâlân-ı Rûm, 29, 60, 403, 407.
abdest, 295.
Abdullah Baba, 122.
Abdül-Hamît II, 502, 512.
Abdül-Mecit I (Gâzî), 515.
âb-ı hayât, 467.
‘âbit, 43, 133.
Abraham (profetul), 169, 320, 346, 367, 397, 408-409, 449; cf. (Al-) Halîl (Ibrâhîm); Avraam.
Abû-‘Abd-Allâh Ja‘far as-Sâdiq, 65; cf. Ja‘far as-Sâdiq; (as-) Sâdiq.
Abû-‘Alî, 66; cf. Abû-Ibrâhîm; Abû-l-Hasan; Mûsâ-l-Kâzim.
Abû-Bakr Kalâbâdî, 410.
Abû-Bakr (as-Siddîq – califul), 27, 65, 102, 167.
Abû-Darr al-Gifârî, 367, 384, 403; cf. Jundub b. Junâda.
Abû-Ibrâhîm, 66; cf. Abû-‘Alî; Abû-l-Hasan; Mûsâ-l-Kâzim.
Abû-l-Hasan, 66; cf. Abû-‘Alî; Abû-Ibrâhîm; Mûsâ-l-Kâzim.
Abû-l-Qâsim, 402; cf. Muhammad (profetul islamului).
Abû-l-Yaqzân, ‘Ammâr b. Yâsir b. ‘Amir b. Mâlik, 403; cf. ‘Ammâr b. Yâsir.
Abû-Mahfûz b. Fîrûz / Fîrûzân, 404; cf. Ma‘rûf al-Karhî.
Abû-Muslim, 61, 101, 105, 156, 168-169, 273, 298, 309, 448, 470.
Abû-Tâlib, 366.
‘Acem / *Acem*, 275.
‘acemî / *acemî oğlan*, 480.
Açık Saray / Açuksaray, 39, 116.
âdâb / *âdab*, 454.
Adam (profetul), 134, 272, 367-368, 425, 435, 449.
adân, 419; cf. *ezân*.
Adana, 200, 215, 308.

Adıyaman, 211.
Adonis, 469.
Adrianopole, 45, 505; cf. Edirne; Hadrianopolis.
Adrlez, 300; cf. *Hıdrellez.*
Adroh / Adruh, 224.
Adunarea Națională a Turciei, 523.
Afghanistan, 60, 95, 198, 307, 483.
Aflâkî, 23, 61; cf. Eflâkî; Šams ad-Dîn Ahmad al-Aflakî.
Africa, 53, 230, 285, 465.
Afşar / *Afşâr* / *Avşâr*, 66, 225.
(*Al-*) *'Afuww*, 397.
Afyonkarahisar, 407.
Ağaçeri, 200.
Ağalar Cami'i, 475.
ağa-yı Bektaşiyân, 478.
ağa-yı Yeniçeriyân, 479.
Ağırlama, 380.
ağıt, 446.
ağzı kara, 203.
(*Al-*) *Ahad*, 103.
ahçıhâne, 123; cf. *aşçıhâne*.
ahd, 398.
Ahî / *Ahîlik*, 54, 58, 77, 169, 329, 360, 371, 389, 482-488, 490-491, 494, 495-500, 507, 509-510, 511.
ahîdede, 117; cf. *dedebaba*.
Ahî Evren / Ahî Evren Šayḫ Nasîr ad-Dîn al-Haqâ'iq Mahmûd b. Ahmad al-Hoyî, 23, 37, 324, 482, 488-489, 508.
Ahî Evren Menkıbesi, 23.
Aḫî Ḫurdek, 169.
(*Al-*) *Âḫir*, 394.
ahl al-bayt, 162; cf. *ahl al-kisâ'*; *Âl-i Âbâ* / *'Abâ*; Familia Mantalei.
ahl al-dimma, 311; cf. *dimmî*; *zimmî*.
ahl al-kisâ', 162; cf. *Âl-i Âbâ* / *'Abâ*; Familia Mantalei.
ahl al-kitâb, 311; cf. *kitâbî*.
(*al-*) *ahl an-najât*, 19; cf. *ehl-i necât*; Grupul celor Salvați / Mântuiți.
Ahl-e / *Ahl-i Haqq*, 218, 239, 259, 261-262, 270, 307, 467, 472.
Ahmad b. 'Alî ar-Rifâ'î, 53.
Ahmad / Ahmed-i Muhtâr (cf. Muhammad, profetul islamului; Muhammad Mustafâ; Mustafâ), 148, 318-319, 340, 366, 402; ~ *pôstu* (cf. *'Alî pôstu*; *'Alî el-Murtazâ pôstu*; *rehber pôstu*; *gâ'ip erenler pôstu*), 318-319.
Ahmad Sabûnî, 222.
Ahmad Uzganî / din Uzgan, 63-64, 106, 169, 222, 304, 408.
Ahmet Yesevî / Ahmed-i Yesevî, 34, 50, 81, 100, 144, 244, 253, 277, 307, 323, 367, 371, 406-407, 411, 508.
'ain, 262.
'A'iša (bint Abî-Bakr), 103, 450, 507.
ak börk, 25.
ak kam, 252.
ak pınarım!, 305.
Akçekoyunlu, 159.
Akkapu, 244.
Akkoyunlu, 202, 228.
akl, 73; cf. *'aql*.
Aksaray, 55, 325, 486.
akşam gülbenki, 375.
akyazılı, 407.
Akyazılı, 123; ~ Sultân, 122, 342, 368; ~ Baba Tekkesi, 299.
'Alâ' ad-Dîn Kayqubâd I, 447; cf. Alâeddîn / 'Alâeddin Keykubâd I, 483.
al-'abd as-sâlih, 66.

Alaca, 299.
Aladağ, 289.
‘Âlâ’eddîn Gaybî, 327; cf. Gaybî (Beg); Kaygusuz Abdâl.
Alâeddîn / ‘Alâeddin Keykubâd I, 447; cf. ‘Alâ’ ad-Dîn Kayqubâd I.
Âl al-bayt, 162; cf. *âl Muhammad*.
Alamut, 219, 439, 442, 460.
Alamût, 174, 196, 226, 227.
Alanya, 497.
alau / *alaw* / *‘âlâw* / *alâw* / *aläw* / *alev*, 210, 231.
‘Alawî, 100, 195, 262, 457; cf. *Nusayrî* / *Nosayrî*.
Albania / albanezi, 103, 109, 119, 175, 242, 300, 407, 455, 503, 514-520, 527, 538-540.
alef, 323.
‘alem, 34, 74, 144, 146, 385; *~-i ecsâm*, 74; *~-i ervâh*, 74.
Alep, 34, 228, 308, 405.
Alexandru cel Mare, 158, 467.
alıç ağacı, 115.
Âl-i Âbâ /*‘Abâ*, 162; cf. *ahl al-*kisâ’; Familia Mantalei.
alif, 24, 34.
‘Alî / ‘Alî b. Abî-Tâlib / ‘Alî al-Murtadâ (cf. Murtadâ ‘Alî), 27, 43, 65-66, 70-72, 75-77, 79, 81-84, 87, 89, 91-94, 96, 98, 101-102, 104-105, 129-130, 138, 144-151, 154, 156, 162, 167, 173, 192-193, 195-196, 207, 210, 218-219, 224-225, 231-233, 238, 257-259, 261-262, 267, 271-272, 296, 317, 319-321, 328, 331, 335-337, 339-347, 349-350, 352, 355, 358-361, 364-366, 368, 371-372, 375-376, 378, 380, 383-384, 386-388, 390, 394-395, 399-403, 408, 410, 412, 415, 419, 422, 425, 435, 439, 442, 444, 455, 458, 462, 484-485, 496-497, 506-507.
‘Alî / *‘Alî el-Mürtezâ (Murtazâ) pôstu*, 319-320, 333, 356.
‘Alî al-‘Âlâ, 263, 265.
‘Alî an-Naqî / al-Hâdî, 353, 366, 399.
‘Alî ar-Ridâ, 51, 144, 164, 166, 314; cf. (ar-) Ridâ; ‘Alî Rezâ.
‘Alî-Ilâhî, 195, 259, 262, 307, 441.
‘Alî Nâcî Baykal Dedebaba, 368.
‘Alî Nûr semâhı / *Fâtma Ana semâhı*, 380.
‘Alî Paşa, 25.
‘Alî Rezâ, 164, 396; cf. ‘Alî ar-Ridâ; (ar-) Ridâ.
‘Alî sırrı, 271.
‘Alî Sultân Tekkesi, 299.
‘Alî Turâbî Baba, 407, 514.
‘Alî Zayn al-‘Âbidîn, 144, 366, 444; cf. Zayn al-‘Âbidîn.
Allâh / *Allah*, 98, 103, 165, 310.
Allâhu akbar / *Allahü ekber*, 165, 399.
‘Allama Huqqabâz, 96.
Âl Muhammad, 162; cf. *âl al-bayt*.
alp / *Alp*, 483.
alperen, 407.
Altai / altaic, 272, 410, 411, 457, 467.
Altılar kapısı, 114.
Altuntaş, 406.
Alvand b. Yûsuf b. Uzun Hasan, 229; cf. Uzun Hasan.
Amasya, 22, 119, 201, 215, 249, 508, 531, 542.
America de Nord, 230, 398, 468.
Amîr Farîdûn, 102.
‘Ammâr b. Yâsir, 367; cf. Abû-l-Yaqzân, ‘Ammâr b. Yâsir b. ‘Amir b. Mâlik.
Amon, 304.

Amû-Darya, 100; cf. Oxus.
Amuga, 64, 209.
anabacı, 460.
anâsır-ı erba'a, 274.
Anatolia, 18-19, 22-23, 27-30, 34, 37, 49-50, 54-56, 58, 61, 65, 101, 110, 118-119, 160, 162, 175, 178, 180, 182, 184, 187-188, 191, 193, 197, 200-201, 203-204, 212, 217, 223, 225-226, 228, 231, 239, 243-244, 249, 255, 263, 267, 270-272, 275, 278, 285, 289, 293-294, 296, 303, 307-308, 311, 317, 323, 368, 373, 382, 401, 404, 407, 411, 428, 441-442, 445, 454-455, 481-483, 486, 488, 504, 507, 509-510, 517, 522, 538, 541.
Andaluzia, 404.
Ankara, 55, 159, 215, 225, 299, 311, 486, 523, 531-532.
Ansâriya, 307.
ant, 370.
Antakya, 227.
Antalya, 174, 200, 215, 447.
Anthropos, 100.
Antichrist, 310.
Antigonos Monophtalmos, 158.
Antiochia, 228.
'aql (cf. *akl*), 73; (*al-*) ~ *al-'awwal* / *'akl-i evvel*, 73.
Arabia / arabi, 106, 227, 233, 246, 368, 392, 409, 466.
Arabistân kerrakesi, 143.
Arafat (Dağı), 115, 242, 305.
Arafat (Mecca), 115.
'arakıye / *arakıye*, 143, 145, 345, 353, 431, 462.
Aralye Mescidi, 299.
Arapkirli, 193.
Arborele Cosmic / Arborele Lumii, 411.
archegos, 310.
Ardâbil, 59, 66, 226; cf. Erdebil.
ardıç (*ağacı*), 116, 247.
Arewordik, 312.
'ârif, 134, 365, 368.
'Ârifân-ı hâksâr-ı Hindistân, 403.
Ark'weli, 290.
Armenia / armeni, 240, 282-283, 286-287, 289, 296, 312, 488.
(*al-*) *'arš*, 166, 393, 472.
artotirit / artotiriți, 297.
'asâ / *asâ*, 135, 385.
Asia, 20, 60, 63, 205, 230, 306, 398.
Asia Centrală, 28, 56, 63, 64-65, 77, 81, 84, 99, 159, 181, 187, 205, 212, 240-241, 246, 251, 269-270, 272, 280, 284-285, 306, 393, 410, 436, 451, 456, 459, 485-486.
Asia Mică, 17, 23, 53, 55-56, 119, 184, 186-187, 197, 199-201, 204, 227, 239, 241, 249, 264-266, 269, 275, 281, 283, 285-286, 289, 291, 299, 301, 307, 310, 312, 377, 389, 404-406, 435, 455, 457, 470, 483, 507.
âs(i)tâne, 106, 154, 327; ~*-i Bektaşiyân*, 118.
Asıldoğan, 406.
Aslını inkâr eden harâmzâdedir, 231.
(*al-*) *asmâ' al-husnâ*, 394.
Assos, 56.
Asterâbâd, 230.
(Al-) Aswad b. Ka'b al-Ansî, 403.
aşçı, 322, 374; ~ *baba* (cf. *aş evi babası*; *aşçıbaşı*), 117, 451; ~*başı* (cf. *aşçı baba*; *aş evi babası*), 451; ~*hâne* (*ahçıhâne*), 123; ~ *pôstu*, 320, 356.

aşevi / *aş evi* / *aşhâne*, 109, 112, 121; ~ *babası* (cf. *aşçı baba*), 114.
'âşık / *âşık*, 132, 134, 330, 369, 422.
'Âşık Paşa, 58.
'Âşıkî, 58; cf. Derviş Ahmed.
'Âşıkpaşa Elvân Çelebi, 26, 542.
'Aşıkpaşazâde, 23-24, 26-27, 57-58, 61.
aşk olsun!, 335, 342, 394; *~ın cemâl olsun!*, 394.
'ašûrâ' / *'âşûrâ'* / *aşûre* /*'aşure* / *aşure*, 127, 263, 446, 448-453.
at evi, 112, 121; ~ *babası*, 115; cf. *atçı baba*.
at kaya, 115.
ata, 56; ~ *sırrı*, 271.
atalar kültü, 241.
atam Gök, anam Yer, 83.
Atatürk (Mustafa Kemâl), 211, 512, 522, 527, 541.
atçı baba, 117; cf. *at evi babası*.
atçı pôstu, 320, 357.
Ateşbagi, 262.
ateşkede / *ateşgede*, 276.
Australia, 163, 519, 527.
avcı / *avcılar*, 493, 494.
Avraam, 320, 409; cf. Abraham; (Al-) Halîl (Ibrâhîm).
Awhad ad-Dîn Iraqî, 368; cf. Iraqî.
(*Al-*) *Awwal*, 394.
axis mundi, 351, 381, 397-398.
ayak mühürleme, 394.
ayakçı, 322; ~ *pôstu*, 320, 357.
Aydın, 174, 200-201, 215, 219, 428, 430, 439, 442, 447, 460.
âyin-i cem' / *âyin-i Cemşîd* / *'ayn-ı cem'*, 87, 132, 172, 316, 321, 446, 460.
ayran, 126.
ayrılış gülbengi, 130.
ayyubizi, 312.
Azerbaidjan, 55, 59, 198, 226, 230, 259, 262, 307, 441, 508.
'Azîz Mahmût Hüdâyî, 55.
bâb, 263.
baba, 56, 69, 89, 114, 117, 132, 134, 143, 181, 191, 252, 295, 300, 317, 330, 333, 365, 368, 371, 374, 385, 430, 447, 460, 462, 523.
Baba Burnu, 56.
Babadag, 56, 253, 521, 540.
Baba Dağı, 56.
Baba Eski / Babaeski, 540; cf. Eski Baba; Baba-i Âtik.
babağân, 175.
Babaî, 19, 27, 30, 59, 188, 208, 291, 439, 443, 522.
Baba-i Âtik, 56; cf. Baba Eski / Babaeski; Eski Baba.
Babailer, 459.
Baba Ilyâs / Baba Ilyâs-ı Horâsânî, 19, 22-23, 26-27, 29-30, 50, 58, 60-61, 291, 298, 466, 542; cf. Baba Resûl; Resûl Baba; Baba Rasûl Allâh.
Baba Ishâk, 61, 291.
Baba Ömer Dolâkî, 168.
Baba Rasûl Allâh / Baba Resûl, 61, 542; cf. Baba Ilyâs / Baba Ilyâs-ı Horâsânî; Resûl Baba.
Baba Yâdegârî, 262.
Babilon, 310.
bacı, 325, 365, 368, 425; *~lar mahfili*, 121.
Bacıyân-i Rûm, 61.
Bactriana, 270.
Badahşan, 253, 307.
Bademler, 203, 442.
Bagdad, 66, 85, 101, 104, 164, 229, 391, 393, 404, 465, 468.
bağlama, 410.
Bahâ' ad-Dîn (din Ghazna), 95.

Bahâeddîn Bostâncı, 324.
Baharlû, 66.
Bahlûl, 102; cf. Behlûl.
Bahrü'l-Hakâyık, 43.
bahšï, 20; cf. *bakça*; *baqšï*.
bakça, 411; cf. *bahšï*; *baqšï*.
Bakû, 230.
Balabanca / Balabancea, 521.
Balasagun, 486.
Balcani, 22, 54, 119, 160, 197, 208, 223, 239, 242, 264, 289, 294, 300-301, 305, 312, 475, 482, 516, 531-532, 539, 541; cf. Peninsula Balcanică.
Balcic, 122-123, 299.
Balh, 34, 142, 406.
Balıkesir, 57, 61, 200-201, 228, 406.
Balım baba / *evi babası*, 117.
Balım Sultân, 44-46, 48, 50, 57, 59, 68, 70, 114-117, 142, 149, 154-155, 158-159, 161, 171, 176, 178, 232-233, 243, 254, 320, 342, 344, 356, 368, 406, 422, 473; cf. Hızır Balı.
Balım taşı, 149.
Balucistan / Balûčistân, 60.
Bamsı Beyrek, 272.
Bandırma, 200.
baqâ' / *bekâ'*, 99, 426.
baqšï, 20; cf. *bahšï*; *bakça*.
Barak Baba, 153.
baraka, 137, 162, 329, 351, 397-398.
Bardesan, 287.
(*Al-*) *Barî'*, 413, 463.
barzah, 91.
basan, 464; cf. *yog* / *yoğ*; *yoğ aşı*; *yoğ basan*; *yug*.
Basra, 54, 66.
baş kesme, 394, 480; cf. *niyâz*.
baş okutma / *okutması*, 173, 295, 462; cf. *mağfiret-i zünûp*.
bâtıl, 160.
bâtın / *bâtin* / *bâtinî*, 174, 196, 211, 308, 486, 498.
(*Al-*) *Bâtin*, 93, 394.
Batova, 122; cf. Dobrovište.
Battâl Gâzî, 303; cf. Seyyid (Battâl) Gâzî.
bay'a / *bey'a* / *bay'at* / *bey'at* / *bî'at*, 89, 352, 399, 492.
Bayat, 228.
Bayburdlu / *Bayburdlû*, 225.
Bâyezît I (Yıldırım), 225, 507.
Bâyezît II (Velî), 26, 32, 48, 57, 112, 179, 206, 208, 266, 385, 508, 516.
bayrak, 157.
Bayrâmî / *Bayrâmîlik* / *Bayrâmiye*, 55, 267, 512.
baytil, 304.
Bayundur / *Bayındır*, 228, 229.
Bedreddîn (Baba Sultân), 231, 308, 368, 487; cf. Bedreddîn Simâvnî; Šayh Badr ad-Dîn Mahmûd; Şeyh Bedreddîn.
Bedreddîn Simâvnî / din Simavna, 208-209, 231; cf. Bedreddîn (Baba Sultân); Şeyh Bedreddîn; Šayh Badr ad-Dîn Mahmûd.
Bedreddinlü / *Bedreddinî*, 208; cf. *Simâvnî*.
beg, 32, 60, 155.
Behlûl, 86; cf. Bahlûl.
bekâ' bi'llâh, 79.
bekâr odaları, 481.
Bekir, 203.
Bektaşî tâcı, 300.
Bektaşlu, 29, 32, 257, 311.
bel bağı, 151.
bel bağlamak, 400.
berât, 413.
Berbec (zodie), 435.
berber, 321; cf. *hallâk*.

Besin Kârbaş, 61.
Beşler, 70.
Beştaş, 244.
beş taşlar, 115.
betili, 152.
Bevlakî, 288; cf. *Beyâlika*.
bevvap, 321.
bey, 248.
Beyâlika, 288; cf. *Bevlakî*.
Biblia, 414, 471.
bid'a, 51, 183-184.
Binbiroğlu Tekkesi, 299.
Bingöl, 65.
bi-smi Allâh / *bismillâh*, 82, 459.
bi-smi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm, 63.
bi-smi Şâh, 82.
(Al-) Bistâmî / Abû-Yazîd al-Bistâmî, 104.
Bithynia, 188.
Bizanț (Imperiul bizantin) / bizantini, 53, 158, 229, 281, 283, 287-289, 292, 300, 303, 311.
bogomilism / bogomili, 289-290.
Boğaç Han, 412.
Boğazhisar, 299.
Bolu, 215.
Bosfor, 121.
Bosnia / Bosnia-Herzegovina, 175, 512, 527, 539.
Bostâncı Baba, 324.
Boston, 519.
boy abdesti, 322; cf. *gusül*.
boy beyleri, 186.
boz burâklu nûr imamlu şeyh, 542.
Bozok / Bozoq / Bozoklu / *Buzuklu*, 159, 224.
bozorgân, 465.
bölük, 506.
börek, 507.
börk, 59, 478.
Börklüce Mustafâ, 49.
brahman / brahmanism, 309, 328.
Bûdalânâme, 407.
Budapesta, 540.
Buddha, 34, 269, 273, 406.
buddhism / buddhist, 20, 40, 56, 85, 99, 108, 128, 251, 268-269, 272-274, 280, 306, 309, 328, 421.
buğday oğulları, 245.
Buhârâ, 130, 159, 169, 470.
buhûrdân, 322.
Bulgaria, 122, 160, 175, 197, 231, 312, 407, 521, 539-541.
Bulwer, 511.
(Al-) Burâq, 306, 353, 542.
Burgas, 209.
Burhân (discipolul lui Hâcı Bektaş), 277.
Burhân ad-Dîn Kiliči / Burhaneddîn Kiliç, 304.
Burkancılık, 268.
Bursa, 53, 55, 57, 61, 103, 137, 215, 401, 458, 480, 513.
bükme elifî tâc, 24.
bülbül, 163.
büyük gülbank, 364.
Caesareea Cappadociei, 324; cf. Kayseri.
Caferî, 65, 173, 221; cf. *Ja'farî*.
Cairo, 119, 154, 398, 407, 466, 527.
Câmî / Câmiye, 35, 61, 270.
cân (cf. *gönül*), 411; ~ *gözü*, 98, 251.
Cantemir, Dimitrie, 130, 157, 206-207, 293-294, 437, 504, 506.
Cappadocia, 111, 239, 275, 285, 291, 455.
Casa Profetului / Casa lui Muhammad, 70, 139, 150, 193, 341, 350, 353; cf. *Ehl-i Beyt*.
Caucaz, 159.
Câvlakî, 56; cf. *Jûwâliqî*.
Cebbâr Kûlu, 125.

cebrâil / *cebrâ'îl*, 440, 447, 466; cf. *cerbey*.
Cebrâ'îl, 262; cf. Gabriel (arhanghelul); Jibrîl.
Cehelten, 262; cf. *Kırklar*.
Cei 3, 43, 129, 156, 342, 369, 376, 422; cf. *Üçler*.
Cei 5, 70, 129, 342, 369, 376, 422; cf. *Beşler*.
Cei 7, 43, 129, 342, 369, 376, 422; cf. *Yediler*.
Cei 7 Imami, 123.
Cei 12 Apostoli, 295, 296.
Cei 12 Imami / Învățători, 27, 43, 70, 81, 86-87, 91, 123, 129, 141, 173, 196, 227, 261, 295-296, 319, 339, 341, 347, 354, 360, 372, 375-376, 383, 388, 406, 450, 497; cf. *Düvâzdeh-i Imâmân*.
Cei 14 Inocenți Neprihăniți, 70, 76, 129, 339, 341, 347, 360, 366, 376; cf. *On Dört Ma'sûm-ı Pâk*.
Cei 17 Purtători de Centură, 70, 76, 129, 366, 376, 497; cf. (*17*) *Kemerbeste*; *On Yedi Kemerbeste*.
Cei 40, 43, 115, 129, 310, 342, 363, 369, 376, 378, 382-384, 422; cf. *Kırklar*.
Cei 40 de Mucenici, 300.
Cei 72 de Martiri de la Kerbalâ', 366.
Cei 100, 369.
Cei 300, 369.
Cei 366, 129.
Cei 1000, 369.
Cei 1001, 129.
Celâlî, 49, 142, 185, 208, 504; cf. *Jalâlî*.
Cele 4 Porți, 133-134, 139, 141.
Celvetiye, 19, 476; cf. *Jilwatiyya*.
cem / *cem'*, 77, 317, 440, 533; ~ *evi*, 219, 432, 439, 533.
Cem Vakfı, 532.
Cemâl Seyyid, 37.
cemâle kavuştu, 427.
cemâlin nûr olsun!, 394.
Cemâliye, 55.
Cem'iyet-i Sûfiye, 477.
Cem'iyet-i Sûfiye-i Ittihâdiye, 476.
cenâze namazı, 432.
cerbey, 447; cf. *cebrâ'il*.
Cerrâhiye, 55.
cerrahlar, 494.
cevher, 73.
Chicago, 540.
China / chinezi, 20, 106, 229, 250, 270, 274.
Chivotul Legii, 410.
cilbend, 155.
Cilicia, 308.
Cipru, 175.
Constantinopol, 123, 181, 196, 225, 287, 300; cf. Istanbul / Stanbul.
copt / copți, 466.
Coranul / *Al-Qur'ân*, 44, 51, 75, 81, 90, 92, 98-101, 103, 106, 135, 159, 165, 230, 255-256, 309, 311, 338, 385, 422, 432, 455, 457, 467.
Corfu (insula), 517, 539.
Corint, 312.
cönk, 43, 159.
creștini / creștinism, 231, 233, 239-240, 243, 250, 257, 259, 263, 266, 275, 280-302, 311-313, 374, 402, 404, 421, 423, 439-440, 445, 452, 467.
Creta (insula), 175, 538, 540.
Crimeea, 511.
Croația, 539.
Ctesiphon, 101; cf. Madâ'in; Medâ'in.

Cumhuriyet Halk Partisi, 528.
cübbe, 412.
çağatay, 169.
čaharšambe-ye suri, 468.
Çaldıran / Čâldirân, 48, 218, 223, 226, 233, 521.
Çalışanlar, kazananlar Allâh'ın sevgilisidir, 125.
çamaşırhâne, 112.
Çamlıca, 476.
Çanakkale, 200, 201.
çâr-darb / *çihâr-darb*, 35, 270.
Çark semâhı, 380.
Çatal kapı, 112.
çelebi, 47-48, 117-118, 159, 175, 181, 203, 521-523.
Çepnî, 30, 32, 34, 175, 193, 201-203, 228-229, 271, 285-286, 317.
çırâğ, 34, 144, 146, 157, 323, 345, 477; ~ *gülbengi*, 341; ~*-ı 'Alî*, 386, 388; ~ *tahtı* (cf. ~*-ı Muhammad* / ~*-ı Muhammedî*), 87, 318, 338, 340, 357, 388; ~ *uyandırmak* / *uyarmak*, 103, 336; ~ *uyarılması*, 172; ~*ı dinlendirmek*, 337; ~*ı sırlamak* / *sırretmek*, 337.
çırâğcı, 321-322, 333, 336-341, 360, 363, 368, 388.
çırâk, 491-492.
Çiçekli, 159.
Çile / Çille (Dağı), 94, 242.
çillehâne, 36, 112, 242.
Čistî, 130.
Čitak, 520.
Çorlu, 439, 443, 459.
Çorum, 215, 221, 249, 448, 508, 529, 531-532.
çulhâlar, 493.
Daghestan, 102.
dağdaki, 457.
Damasc, 54, 222, 229.
Dâmât Ibrâhîm Paşa, 511.
danişmendizi, 312.
dao / daoism, 105, 108.
dâr, 318, 337, 344, 347, 351, 354-355, 359, 361-363, 461; ~*dan indirme erkânı* (cf. *lokma erkânı*; *hayır erkânı*), 433; ~*-ı Mansûr*, 252, 318, 333, 335-337, 339, 343-345, 350-351, 354, 359, 362, 370, 388, 397.
davât / *dawât*, 465.
Davetnâme, 57.
David, 76, 410.
dede, 89, 131, 134 175, 191, 213, 375, 388-389, 418, 440, 460, 523, 528; ~*baba* (cf. *ahîdede*), 46-47, 111, 113-114, 117, 143, 174-175, 330, 342, 365, 368, 384, 408, 426, 501, 517; ~ *bağı babası* (cf. *han bağı babası*), 114, 117.
Dede Dehmân, 412.
Dede Garkın, 50.
Dede Korkut, 411, 412.
Dedeköy, 441, 448, 459.
dedelik, 192.
Deli Dumrul, 273.
delîl, 88, 337, 339-340, 388, 395.
Deliorman, 122, 160, 231, 521, 541.
dellâklar / *tellâklar*, 493.
dellâllar / *tellâllar*, 493.
dem, 370, 402.
demir, 229; cf. *temür*.
Demir Baba, 122, 249, 522.
Denizli, 200, 488, 508.
dergâh, 106, 170, 392; ~ *avlusu*, 112.
Derinkuyu, 158.
Dersim, 211, 310.
Dersimce, 534; cf. *Zaza*.

derviş / *dervîş*, 57, 59, 63, 65, 70, 103, 114, 116-121, 124-126, 130-135, 206-207, 209, 225, 231, 233, 242, 245, 247-248, 253, 265, 273-276, 284, 295, 298, 303, 305, 308, 319, 324-325, 330-331, 338, 341, 344, 347, 354, 360, 364-365, 367-371, 373-374, 376, 384-385, 396, 400-401, 403, 406-407, 411, 421, 424-425, 430-431, 443, 450-452, 462, 466-467, 470, 473-474, 477, 479-481, 496, 500-501, 505-506, 510, 514-519, 521, 523, 538, 540; *~hâne*, 123, 142-143, 146-148, 150, 153-156, 158, 166, 181.
Derviş Ahmed, 58; cf. ‘Âşıkî.
destâr, 143.
destgîr-i hass ü ‘âmm, 91.
Detroit, 519, 540.
Deuteronomul, 155, 456.
devr / *devir*, 271.
devriye, 305.
devşirme, 282, 480, 507.
deyiş, 379; cf. *nefes*.
dîdâra kavuştu, 427.
Didymotichon, 118, 154; cf. Dimotika.
dikr, 88, 261, 376-377, 410, 413; cf. *zikr* / *zikir*.
dil bağı, 151.
dilek ağacı, 116.
diline, eline, beline sahip ol / *olmak*, 354, 492.
dimma, 311.
dimmî, 284, 311; cf. (*al-*) *ahl al-dimma*; *zimmî*.
Dimotika, 45, 63, 118, 154, 400; cf. Didymotichon.
dinâr-e xosravâni, 465.
Dindiken, 325.
Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi, 412.
Divâne Mehmet Çelebi, 35.
Divânü Lûgât-it-Türk, 56, 464.
Divriği, 119, 287; cf. Tephrike.
dîwân / *dîvân*, 308, 405, 407-408, 479.
Dîwân-e Šams-e Tabrizî, 98.
Diyarbakır, 65, 226, 228.
Djakovica, 527.
Dobrogea, 56, 160, 231, 407, 521, 540-541.
Dobrovište, 122; cf. Batova.
docetism, 288.
Doğançay, 162, 439, 443, 458-460.
Doğlı Baba, 56.
dolâk, 155.
don, 271; *~ değiştirdi*, 427; *~ değiştirmek*, 272; *~una girmek*, 271-272.
Donboli, 102.
dost, 132.
Döğer, 228.
dört kapu, kırk makam, yüz altmış menzil, 397.
du‘âcı / *du‘âgû* / *du‘âhân*, 490, 509.
Duldul, 151.
Dû-l-Faqâr, 129, 144-145, 148-149, 156, 345, 376, 484.
dû-l-hijja, 452, 469; cf. *zi’l-hicce*.
Dûlkadir, 66, 225; cf. *Zû-l-Kader*.
Dumitru (sfântul), 300.
Dunăre, 541.
dûn be dûn, 262.
Dû-n-Nûn al-Misrî, 410.
Durbali Sultân, 368.
Dusares / Dušara, 304.
düşkün, 219, 460, 495; *~ meydânı*, 386, 461.

düşkünlük, 173, 229, 295, 391, 460-461, 510.
düvâz, 388.
Düvâzdeh-i Imâmân, 70.
Ebû Muslim orucu, 448.
edep, 135.
Edessa, 311.
edhemî, 142; ~ *tâc*, 121, 142.
Edirne, 45, 58, 63, 119, 308, 505; cf. Adrianopole; Hadrianopolis.
Edremit, 429.
Efes, 285.
Eflâkî, 61; cf. Aflâkî.
Egipt, 53-55, 58, 60, 119, 154, 223, 233, 263, 286, 392, 407, 466, 527, 540.
Ehl-i Beyt (cf. Casa Profetului), 70, 193; ~ *Vakfı*, 532.
ehl-i necât, 19; cf. (*al-*) *ahl an-najât*; Grupul celor Salvați / Mântuiți.
ekmek evi, 112, 121; ~ *babası* (cf. *ekmekçi baba*), 117.
ekmekçi baba (cf. *ekmek evi babası*), 117.
ekmekçi pôstu, 320, 356.
el bağı, 151.
el etek tutmak, 348.
Elâzığ, 65, 215, 217, 441, 531.
Elbasan, 123, 233, 540.
Elbistan, 30, 49, 211.
Elçi, 193.
elifî tâc, 34, 121, 144, 296, 323.
eline, diline, beline sahip / *kavi ol*, 510.
Elkasai, 310.
Elmalı, 118, 401, 407.
emaneti teslîm etti, 427.
emîr, 184.
Emreler, 161.
enbiyâ' (sg. *nebî*), 463.
er, 124; ~ *eteği*, 397.
erbâ'in, 242, 305, 451.
Erdebil, 226; cf. Ardâbil.
Erdek, 200.
Erdoğdu Alp, 24; cf. Ertuğrul (Beg).
Ereğli, 486.
eren, 124.
erenler meydânı, 318; cf. *ibâdet meydânı*; *Kırklar meydânı*; *meydân*.
Eretna, 225.
Ergenekon, 205, 435.
Ergenekon Destanı, 205.
erkânnâme, 175, 323, 406.
Erlik, 457.
ermiş, 124.
Ertuğrul (Beg), 24, 37, 232, 325, 477; cf. Erdoğdu Alp.
Eruncha, 163.
erunchilda, 163.
Erzincan, 119, 531.
Erzurum, 226, 531, 541.
Eski Baba, 56; cf. Baba Eski / Babaeski; Baba-i Âtik.
Eskişehir, 303.
esnâf, 373.
eş meydânı (cf. *nâsip meydânı*), 386.
eş tutma, 317.
eşiğe baş koymak, 137.
eşik tercümânı, 138, 346.
eşkıya, 185.
eşkinciyân, 473; cf. *muallem eşkinci*.
Eşrefoğlu / Eşrefzâde Rûmî, 53.
Etrâk bî-idrâk, 189.
Etrâk-ı hâricî / *havâric*, 189.
Etrâk -ı mütegallibe, 189.
Etrâk-ı nâ-bâk / *nâ-pâk*, 189.
euchiți, 292; cf. mesalieni.
Eufrat, 62, 312, 444, 468.

Eumenes, 158.
Europa, 64, 451, 456, 467, 527, 535, 538.
Eva, 425, 449.
Evanghelia / *Evanghelii*, 170, 288, 290.
Evlîyâ Çelebi, 19, 294, 385, 481, 488, 503, 538.
evrei, 282, 311, 488.
Eyüp, 109, 476, 525.
Eyvallâh!, 361.
ezân, 419; cf. *adân*.
Fadaq, 102.
Fadl Allâh / Fadl Allâh Hurûfî, 207, 230, 263-267, 295, 308; cf. Fadlullah.
Fadlullah, 207; cf. Fadl Allâh / Fadl Allâh Hurûfî.
fahr / *fahir*, 54, 431; cf. *hırka* / *hirqa*.
Fahreddin Acemî, 266.
fakîr / *fakıyr*, 124; cf. *faqîr*; *fuqarâ'*.
Familia Mantalei, 340, 347, 354, 363, 365, 367-369; cf. *ahl al-Bayt*; *ahl al-kisâ'*; *Âl-i Âbâ* / *'Abâ*.
Familia Profetului, 365; cf. Familia Mantalei.
fanâ' , 78, 99; cf. *fenâ'*.
faqîr, 163; cf. *fakîr* / *fakıyr*; *fuqarâ'*.
farmâson, 500; cf. *francmasoni* / *francmasonerie*.
Fârs, 307.
farvardin, 465.
farz, 139.
(*Al-*) *Fâtiha*, 44, 410, 420, 425, 429, 431, 450.
Fâtima / Fâtma (fiica Profetului), 70, 76, 81, 85, 101-102, 138, 162, 167, 262, 318, 339, 352, 364, 366, 378, 380, 383-384, 415, 425, 435.
Fâtima Nûriye, 117; cf. Fâtma Ana; Hâtûn Ana; Hâtûncık / Kadıncık Ana.
fâtimizi, 466.
Fâtma Ana, 117; cf. Fâtima Nûriye; Hâtûn Ana; Hâtûncık / Kadıncık Ana.
(*Al-*) *Fattâh*, 394.
Fecioara Maria, 63, 64, 288.
Fêhi-mâfîhi, 63.
fenâ' (cf. *fanâ'*), 78, 79; ~ *fi'llâh*, 79; ~ *fi'l-pîr*, 79; ~ *fi'r-resûl*, 79; ~ *fi'ş-şeyh*, 79.
ferrâş, 321, 363, 368, 402; ~ *tercemânı* (cf. *süpürgeci tercemânı*), 382.
fetvâ, 223.
Fevâ'îd, 44,
Fikri, Süleyman (Erten), 530.
Filibe, 123; cf. Plovdiv; Philippopolis.
fiqh, 65.
Firdawsî, 309.
Firdevsî-i Rûmî, 20, 57; cf. Ilyâs b. Hızır; Uzun Firdevsî din Bursa.
(*al-*) *firqa an-najât* / (*al-*) *firqa annâjiya* / *fırka-i nâciye*, 19.
Frakısey / Frecăței, 521.
francmasoni / *francmasonerie*, 500-503, 511-512, 541; cf. *farmâson*.
Franța, 511, 535.
fuqarâ', 24; cf. *fakîr* / *fakıyr* / *faqîr*.
Fusus al-hikam, 405.
futuwwa, 54, 76, 483-486, 488, 494, 507, 509; cf. *fütüvvet*.
Fuzûlî, 446.
fütüvvet (cf. *futuwwa*), 54, 507; ~*nâme*, 373, 491.

Gabriel (arhanghelul), 64, 70, 134, 262, 348, 374, 484; cf. Cebrâ'îl; Jibrîl.
Gadîr al-Ḫumim, 357, 401.
(*Al-*) *Gafûr*, 397.
gâ'ip erenler / *ga'ib erenleri* (cf. *gayp erenler*), 39, 77, 96, 247, 356, 371; ~ *payı*, 371; ~ *pôstu* (cf. *rehber pôstu*), 320, 345, 356.
Galata, 511, 538.
Gallipoli, 406.
(*Al-*) *Ganî*, 395.
garagoyun, 225.
Garîbnâme, 58.
gavs ül-vâsılîn, 91.
gâvurun tembeli keşiş, müslümanın tembeli derviş, 130.
Gaybî (Beg), 327; cf. 'Âlâ'eddîn Gaybî; Kaygusuz Abdâl.
gayp erenler, 488; cf. *gâ'ip erenler* / *ga'ib erenleri*.
gayret kuşağı, 343; cf. *tîğbent*.
gazâ' gülbenki, 421.
(Al-) Ġazâlî, 147.
gazavât, 223.
gâzî / *Gâzî*, 208, 483, 539.
Gaziantep, 531.
Gaziosmânpaşa, 215.
gedik, 499.
Gençler semâhı, 380.
Georgia (Gruzia) / georgieni (gruzini), 282, 287.
gerçeklere kavuştu / *ulaştı*, 427.
Gerlovo, 521.
Germania, 231, 529, 534-535.
Germiyan, 61.
Geyikli Baba, 56, 59, 153, 273.
Ghazna, 95.
Gheg, 539.
Gheorghe (sfântul), 243, 250, 298, 300, 467, 517.
Ghilgameş, 467.
gidiş çeyizi, 431.
Ginggis Hân, 64, 310.
Giritli Derviş 'Alî, 22; cf. Resmî 'Alî Baba.
Gjergj Kastriot, 539; cf. Skanderbeg.
gnostici / gnosticism, 227, 280, 286-287, 311.
Golful Persic, 229.
göbek, 166.
göçer / *Göçer*, 191.
göçtü, 427.
Gök-Tanrı / Tengri, 84, 241.
Gök-Türk, 205; cf. Turcii Celeşti.
Gölpınar, 489.
gönül, 411.
Gönüller semâhı, 380.
göran, 226.
Göreme, 158.
görülme, 533.
gözcü, 173, 321, 332, 380.
gözü kapalı, dili bağlı, beli bağlı olmalı, 492.
Greci / Soğanlık, 521.
Grecia / greci, 118, 154, 175, 231, 239, 274, 282, 285-286, 311, 488, 539, 540.
Grupul celor Salvați / Mântuiți, 341, 382; cf. (*al-*) *ahl an-najât*; *ehl-i necât*.
gusül, 322; cf. *boy abdesti*.
gül, 163.
gülâbdân, 322, 335.
gülbang / *gülbank* / *gülbenk*, 88, 480, 490.
Gülşehrî / Gülşehri, 482, 509.
Gülşeniye / *Gulšaniyya*, 19.
Gümüşhane, 205.
Gündüz şevk ile dünya işine, gece aşk ile, ahiret işine, 125.
güreş, 508.
Güvenç Abdâl, 114, 159.
Habîb din Kâşgar, 63, 169.

Habîb Emirci, 170.
Hâcı Bayram Velî, 55.
Hâcı Bektaş (Velî), 17-62, 64-65, 70, 76, 91-96, 100, 104-105, 111-114, 116-118, 122, 125, 129, 131, 133, 142-147, 149, 153, 158-160, 162-163, 166, 168, 170, 175, 179, 202, 211, 222, 232, 242, 244-245, 247-248, 253-254, 256-257, 262-263, 265, 271-273, 275, 277, 284, 295, 297-299, 303-305, 307-308, 311-312, 314, 319-320, 323-324, 329, 336-337, 339, 341-345, 347, 351, 353, 355, 358, 360, 367, 369, 371, 373, 375-376, 383, 387, 389, 392, 400, 402-403, 406, 411, 422, 424, 432, 447, 451, 467, 470, 473, 477-479, 481, 488-489, 505-506, 508, 533, 539.
Hâcı Bektaş bayrağı, 479.
Hâcı Bektaş köçekleri, 478; cf. *tâ'ife-i Bektaşiyân*; *zümre-i Bektaşiyân*; *Hâcı Bektaş oğulları*.
Hâcı Hasan Dede, 368.
Hâcı Mehmet 'Alî Hilmî Dede-baba, 368.
Hâcı Şeremet, 443.
Hacıbektaş (cf. Karacaöyük; Karaöyük; Sulucakaraöyük), 45, 48, 89, 111, 114-118, 154, 158, 161, 175, 244, 303, 309, 382, 398, 407, 471, 475, 517; *~ Şenlikleri*, 158; *~ taşı*, 149.
Hâcılar bayramı, 447.
Hâcım Sultân, 61, 249, 298, 304-305, 320, 342.
Hâdî Akbar b. 'Alî, 321.
Hadîja / Hatîce, 331, 339, 352, 364, 366, 383, 402, 425.
Hadîkatü's-Sü'adâ, 446.
hâdim-i meydân, 321.
(Al-) Hadir, 39, 99, 320, 341, 357, 440, 467-468; cf. Hızır.
hadîṯ, 47, 64, 66, 79, 103, 105, 134, 159, 161-162, 165, 183-184, 297, 358, 372, 397, 400, 403, 450, 468, 484, 507.
Hadrianopolis, 505; cf. Adrianopole; Edirne.
Hagar, 409.
(*al-*) *hajj*, 135, 381; *~ al-akbar*, 470; *~ al-asgar*, 470.
hakîkat kapısı, 46, 90, 134.
Hakk / (*al-*) *Haqq*, 73, 98, 103, 160, 163, 230, 395; *~ eşiktedir*, 138.
Hâlet Efendi, 505.
halîfe, 19, 25, 30, 34, 61-62, 111, 118, 132, 134, 143-144, 146, 175, 244, 253, 297, 319, 323-324, 365, 368, 371, 374, 385, 406, 413, 477, 512, 523.
(Al-) Halîl (Ibrâhîm), 397; cf. Abraham; Avraam; Hazret-i Ibrâhîm.
(*Al-*) *Ḫâliq*, 463.
Halkalı, 221.
(Al-) Hallâj, Abû-l-Magîṯ al-Husayn b. Mansûr b. Mahamma al-Baidâwî, 391; cf. Mansûr al-Hallâj.
hallâk, 321; cf. *berber*.
Halvetiye-Sünbüliye, 476.
Halwatiyya / *Halvetî* / *Halvetîlik* / *Halvetiye*, 19, 55, 267, 475, 502, 512, 520, 527.
Hamadân, 307.
hamâm / *hammam*, 109, 121, 430.
Hamburg, 535.
hamse-i Âl-i Âbâ / *'Abâ*, 138; cf. *pence* / *pençe-i Âl-i Âbâ* / *'Abâ*.
hamur kaya / Hamurkaya, 115, 244.

Hamza b. ‘Abd al-Muttalib, 156.
Hamza Bâlî, 512.
Hamzavî, 502.
han bağı babası, 114; cf. *dede bağı*.
hâne, 318.
ḫânqâh, 158; cf. *tekke* / *tekye*; *zâviye* / *zâwiya*.
haoma / *soma*, 279.
haqîqa, 261.
Harabâtî Baba, 123, 540.
Haralambie (sfântul), 295.
ḫârijit / *ḫârijî* (pl. *ḫawârij*), 224, 233.
Hâriṯ al-Muhâsibî, 404.
Harrân, 100, 262, 429, 448.
Harûn ar-Raşîd / Rašîd, 66, 101, 165.
Hârûn Bugra Ḫân, 409.
Hasan (fiul lui ‘Alî b. Abî-Tâlib), 70, 95, 101, 130, 138, 144, 162, 257, 262, 267, 296, 321, 335, 337-340, 343, 346, 355-356, 359, 361, 363-364, 366, 383, 395, 415, 448, 470.
(Al-) Hasan al-‘Askarî, 353, 366.
Hasan Ata, 406.
Hasanî, 154.
Haskovo / Hasköy, 122.
ḫâss, 199, 200, 222.
hass ü ‘âmm, 104.
ḫâtam an-nabiyyîna, 82.
Hatâ‘yî, 99, 226, 309; cf. Şahul Ismâ‘îl Safavidul.
Hatiboğlu, 43.
Hâtûn Ana, 24, 47, 64; cf. Fâtma Ana; Fâtima Nûriye; Hâtûncık / Kadıncık Ana.
Hâtûncık / Kadıncık Ana, 117, 248, 298; cf. Fâtma Ana; Fâtima Nûriye; Hâtûn Ana.
hayat-ı müdâm, 91.
Ḫaybar, 86, 102.
Haydar, 59, 84, 179, 197, 226, 238, 376, 408.
Haydarî / *Haydarîlik* / *Haydariye* / *Haydariyya*, 28-31, 35, 46, 59-61, 149-150, 166, 181, 270, 276, 327, 405.
haydariye, 148, 385.
hayır erkânı, 433; cf. *dârdan indirme erkânı*; *lokma erkânı*.
Hazret avlusu, 114.
Hazreti ‘Alî kedisi, 455.
Hazret-i Fâtima ocağı, 318; cf. *kûre makâmı*; *ocak*.
Hazret-i Ibrâhîm, 320; cf. Abraham; Avraam; (Al-) Halîl.
hekîmbaşı, 436.
helva, 360.
Herât / Harât, 198, 229.
Herodot, 309.
heykel-i nûrânî, 91, 351.
Hıdrellez (cf. *Adrlez*), 300, 330, 440-443, 448; ~ *orucu*, 441, 448.
hırka / *ḫirqa* (cf. *fahr* / *fahir*) 34, 39, 135, 144, 147, 165, 170, 277, 323, 327, 385, 497; ~*-i fahr*, 385; ~ *tercemânı*, 148.
Hırka (Dağı) / Hırkadağı, 242, 247, 277.
Hızır, 39, 262, 440, 442, 467; cf. (Al-) Ḫadir.
Hızır Balı, 45, 320; cf. Balım Sultân.
Hızır Lâle, 373.
Hızır Sultân, 299.
Hijâz, 96, 102.
Hikmet, Mimar, 530.
hilâfetnâme, 175.
hil‘at, 413.
Hînayâna, 268.
hinduism / hindus, 280, 469.
Hisârcık, 312.
hizmet, 172, 321.

Hodâ / *Hüdâ*, 164.
hodawandigâr / *hodâwandigâr* / *hudawandigâr* / *hudavendigâr* /, *hüdâvendigâr*, 58, 506.
Horasân / Hurasân, 17, 20, 22-23, 27, 29-30, 33-34, 42, 53, 57, 62, 106, 116, 118, 142-144, 156, 158, 166, 168-169, 201, 204, 230, 239, 242, 275, 277, 284, 297, 305, 307-308, 319, 324, 338, 344, 358, 373, 400, 406-407, 411; ~ *çırâğı*, 319, 333, 345, 353, 367, 376, 395, 470, 483; ~ *Erenleri*, 29, 93, 100-101, 367, 403, 407, 411; ~ *pôstu*, 319, 333, 337, 339-340, 342, 347, 355, 358.
horasânî, 480.
Horia / Ortaköy, 521.
horoz, 471.
Hosrou, 465; cf. Kay-Khosrou.
Hotan, 65.
Hôy, 226.
höyük / *öyük*, 158.
Hû! / *Hû! Eyvallâh!*, 341-342, 347, 364.
Hujwirî, 105.
hulûl, 94, 267, 272.
Huma / Hom / Homai, 276; cf. Uma / Umay / Omay.
Humbaracı Ahmet Paşa (Contele de Bonneval), 511.
huni, 268.
Hurûfî / *Hurûfîlik* / *Hurûfiye* / *Hurûfiyya*, 122-123, 173, 207, 230-231, 238, 256, 263-267, 295, 308, 473.
Husayn / Hüseyin (fiul lui ‘Alî b. Abî-Tâlib), 66, 70, 81, 86, 95, 101, 127, 130, 138, 144, 154, 156, 162, 232, 257, 262, 267, 295-296, 321, 335, 337-340, 343, 346, 353, 355-356, 359, 361-364, 366, 382-383, 386, 395, 402, 415, 422, 444, 446, 448-449, 451, 455, 469-471.
Husaynî, 154.
hutba, 399.
hücre, 109; ~*nişîn*, 110.
Hüdavendigâr, 61.
hüküm, 224.
Hülegü, 196.
Hünkâr / *hünkâr*, 25, 39, 247, 339, 478, 506.
Hürriyet, 211.
Hüsammedîn Ankaravî, 512.
hüseynî tâc, 121, 142, 144; cf. *tâc-ı hüseynî* / *celâlî*.
Iacob (sfântul), 288, 398, 449.
ibâdethâne, 123.
ibâdet meydânı, 318; cf. *erenler meydânı*; *Kırklar meydânı*; *meydân*
Ibn ‘Arabî / Ibn al-‘Arabî, 75, 80, 98, 404-405; cf. Muhyî-d-Dîn Abû-‘Abd Allâh Muhammad b. ‘Alî b. Muhammad b. al-‘Arabî al-Hâtimî al-Tâ’î / (*aš-*) *šayh al-akbar*.
Ibn Battûtâ, 487, 497-498.
Ibn Bîbî, 59.
Ibn Haldûn, 484.
Ibn Muljam, 224, 233.
Ibrâhîm b. Adham / Ibrâhîm b. Adham b. Mansûr b. Yazîd b. Jâbir (Abû-Ishâq) at-Tamîmî al-‘Ijlî, 34, 142, 368, 405.
Ibrâhîm b. Muhammad Gülšenî, 55.
Ibrâhîm Müteferrika, 160, 511.
Ibrâhîm Paşa, 48.

Ibrâhîm as-Sânî / Ibrâhîm-i Sânî, 33, 45, 407; cf. Seyyid Muhammad.
ibrat / *ibre*, 135, 170.
ibrikçi / *ibrikdâr*, 321, 406.
iç oğlan, 480.
icâzet, 324; ~ *nâme*, 25, 34, 146, 175, 323, 371.
Iconium, 53, 404; cf. Konya.
'Îd al-Adhâ, 445; cf. *Kurbân bayramı*.
Idrîs, 35, 38, 105, 467.
ieniceri, 44, 49, 111, 113, 119, 143, 159, 163, 408, 473-474, 477-481, 504-506, 509, 520, 538.
Ierusalim, 34, 166, 393, 401, 468, 502.
Ieşirea, 155.
Iğdiş / *Iğdişlik*, 485-486.
Ihlara, 158.
ihlâs, 60.
(*Al-*) *Ihlâs* (sura coranică), 450.
ihrâm, 147.
Iisus Christos, 76, 233, 257, 286, 295-296, 312, 367, 446, 467.
iki cihân güneşi, 93.
ikrâr, 99, 331, 419, 533; ~ *alma* (*nasip alma*), 419; ~ *âyini*, 132; ~ *töreni*, 329.
Ilâhiyat Fakültesi Mecmuası, 530.
ilhâd, 183, 185.
Ilie (sfântul), 243, 440, 467-468, 517; cf. Ilyâs.
ilim / *'ilim*, 135.
ilkhanid / ilkhanizi, 225, 298.
Ilyâs (sfântul Ilie), 440, 467.
Ilyâs b. Hızır, 20, 57; cf. Firdevsî-i Rûmî; Uzun Firdevsî din Bursa.
imam / *imâm*, 65-66, 70, 76, 82, 88, 91-92, 96, 100-101, 104, 121-122, 149-150, 156, 164, 166, 193, 224, 226-257, 261, 267, 272, 331, 336, 345, 362, 366, 371, 399, 439, 446, 450, 458, 469, 484, 497.
'imâme, 143.
imâret, 122.
imitatio Dei, 80.
imitatio Mohammedi, 80.
immixtio manum, 399.
Imperiul sassanid, 101, 287.
Imperiul achemenid, 310, 465.
Imperiul roman, 286, 311.
impositio manum, 399.
Incîl / *Injîl*, 161.
India, 130, 159, 250, 275, 367, 405, 469.
(*al-*) *insân al-kâmil* / *insân-ı kâmil* / *kâmil insân*, 72, 75; ~ *at-tâm*, 104.
Iosif, 449.
Iov, 86.
Irak / Iraq, 54, 101-102, 154, 175, 196, 230, 307, 402-403, 415, 468-469, 527, 538.
Iran, 44-45, 50, 53, 56-57, 59-60, 101, 104, 118, 162, 164-165, 182, 191-192, 194, 197, 201-202, 221, 223, 225-226, 229, 250, 262, 270, 272, 274, 294, 309-310, 391, 405, 409, 435, 443, 446, 465, 468, 519, 529, 541.
Iraqî, 405; cf. Awhad ad-Dîn Iraqî.
Irlanda, 456.
Isaac, 419.
'Isâ-yi Mücerred, 489.
Ishâq Sâfî' ad-Dîn, 66, 226.
Ishâq Turcul, 169.
Iskilip, 486.
Ismâ'el / Ismâ'îl / Ismail, 348, 374, 399, 419.

Ismâ‘îl-i Rûmî, 53.
ismailit / septiman (şiism), 122, 196, 227, 230, 238, 256, 267, 308, 497; cf. karmat.
isnâd, 65, 403, 484; cf. *silsila* / *silsile*.
Isperikh, 122.
Israel, 309, 414.
Isrâfîl, 156.
Istanbul / Stanbul, 55, 109-111, 119, 130, 176, 215, 412, 479-480, 502, 511-512, 531-532, 538, 540; cf. Constantinopol.
istiḫâra / *istihâre*, 305.
Istoria folositoare, contrazicerea şi răsturnarea găunoasei şi deşartei erezii a maniheenilor numiţi şi paulicieni (Petru din Sicilia), 288.
Istoria *Uwaysî*-ilor, 106, 169, 222, 304, 408; cf. *Taḏkira-l-Uwaysiyya*.
Işık, 123, 206-207, 225, 266, 308.
išrâqî, 405.
Italia, 286, 519.
Ittihât ve Terakki, 541.
iudaic / iudaism, 237, 468.
iudeo-creştini, 237, 279-280, 286, 311.
Iugoslavia, 520, 540.
Iustinian I, 311.
izâr, 147.
Izmir, 119, 162, 200, 203, 215, 228, 433, 439, 442-443, 458-460, 541.
Iznik, 53.
‘Izz ad-Dîn Kaykâ’ûs I / Izzeddin Keykâvus, 483.
Jabal Luqqâm, 307.
(*Al-*) *Jabbâr*, 463.
Ja‘far / Ja‘far as-Sâdiq, 51, 66, 70, 144, 173, 176, 353, 366, 388, 415; cf. Abû-‘Abd-Allâh Ja‘far as-Sâdiq; (as-) Sâdiq.
Ja‘farî, 51, 173, 221, 355; cf. *Caferî*.
Ja‘fariyya, 65.
Jalâlî, 142; cf. *Celâlî*.
(*Al-*) *Jalîl*, 397, 409.
jâm, 465.
Jannât al-Wisâl, 100, 409.
Jibrîl, 64; cf. Cebrâ‘îl; Gabriel (arhanghelul).
jihâd, 507.
Jilwatiyya, 19, 476; cf. *Celvetiye*.
Jinvat, 310.
Jön Türkler, 502; cf. Junii Turci.
Juan-Juan, 205.
Junayd (din Ardâbil), 59.
(Al-) Junayd, Abû-l-Qâsim b. Muhammad b. al-Junayd al-Hazzâz al-Qawârîrî al-Nihâwandî / Junayd al-Bagdâdî, 367, 404.
Jundub b. Junâda, 403; cf. Abû-Ḏarr al-Gifârî.
Junii Turci, 476, 502, 512, 518; cf. *Jön Türkler*.
juniperus excelsa, 248.
Jûwâliqî, 56; cf. *Câvlakî*.
Ka‘ba, 51, 80, 152, 246, 380, 450.
kabbalism, 263.
Kâbul, 198.
Kacâr / *Kâçâr* / *Kâjâr*, 66, 225.
kadeh, 466.
Kadıncık Ana / Hâtûn Ana, 58, 61, 116, 170.
kâdî‘asker / *kadıasker* / *kâz‘asker*, 64, 505.
Kâdirî / *Kâdirîlik* / *Kâdiriye*, 18, 300, 475-476, 502, 527; cf. *Qâdiriyya*.

kâfir / *kâfirler*, 223, 284, 493.
Kahramanmaraş, 531; cf. Maraş.
kahveci pôstu, 320.
Kal'acuk, 324, 489.
kalender, 57, 169-170, 225.
Kalender Çelebi, 48-49; cf. Şah Kalender.
Kalenderân-ı Türkistân, 403.
kalenderî; tâc, 121; cf. *hüseynî tâc*.
Kalenderî / *Kalenderîlik* / *Kalenderiye*, 31, 35, 48, 56, 59-61, 142, 149-150, 159-160, 166, 169, 181, 206-207, 231, 266-267, 270, 274-275, 297, 300, 303, 323, 325, 327, 350, 392, 401, 403, 405, 423, 470, 487, 491.
Kalenderoğlu / Kalender-oğlu, 159, 222, 487.
kalfa, 491, 493.
Kaliakra, 253, 540.
Kalkandelen, 123, 299, 540; cf. Tetovo.
Kalugerovo, 122.
kameriye, 109.
kâmil insân, 72, 75, 92; cf. (*al-*) *insân al-kâmil* / *insân-ı kâmil*.
kan kardeşi, 466; cf. *musâhip*.
kanaat taşı, 150-151, 319; cf. *kızıl eşik*; *meydân taşı*; *mürüvvet taşı*; *niyâz taşı*.
Kanber, 167; cf. Qanbar / Qanbar-ı 'Alî Sultân.
kanberiye, 150, 276, 385, 431.
kânûn, 224; *~-ı evliyâ çırâğı*, 87, 319, 333, 338, 376, 395; *~nâme*, 190.
Kânûnî Sultân Süleymân, 48; cf. Solimân Magnificul; Süleymân I Kânûnî.
kapı, 46, 78, 133, 141.
kara, 225; *~ kam*, 252; *~ kazan*, 113.
Kara Abdâl, 324.
Kara Donlu Cân Baba, 305, 320, 324, 452.
Kara Kitay, 106.
Kara Re'is, 324.
Karaağaç, 476.
Karaca Ahmet / Karaca Ahmet Sultân, 254, 368; ~ Tekkesi, 299.
Karacaöyük, 105; cf. Hacıbektaş; Karaöyük; Sulucakaraöyük.
karagözcü, 422.
karakhanid / karakhanizi, 95, 106, 408, 486.
Karakoyunlu, 226, 228-229, 307; cf. Qaraqoyunlu.
Karaman, 32, 59, 179, 225, 257, 284.
Karaöyük, 39; cf. Hacıbektaş; Karacaöyük; Sulucakaraöyük.
karmat, 227, 230; cf. ismailit.
Kars, 215.
Kartal semâhı, 382.
Karyağdı, 109, 476.
kasap / *kasaplar*, 493, 494.
Kastamonu, 55, 119, 299.
Kâşgar / Kaşi, 95, 106, 169.
Katherin, 122.
kaygusuz, 407.
Kaygusuz / Kaygusuz Abdâl / Kaygusuz Sultân Abdâl, 58, 145, 165, 248, 297, 309, 320, 327, 342, 350, 368, 406-407; cf. 'Âlâ'eddîn Gaybî; Gaybî (Beg).
Kaygusuz Sultân Dergâhı, 118.
Kayı, 232.
Kay-Khosrou, 465; cf. Hosrou.

Kayseri, 23, 30, 39, 158, 299, 311, 324, 486, 488, 508; cf. Caesareea Cappadociei.
kazan-ı şerîf, 479.
Kazlıçeşme, 109, 119.
Kazvin, 226.
kefen, 430.
kemer, 145, 385, 421, 431, 477; ~ *kuşanmak* / ~*-best olmak*, 145.
(*17*) *Kemerbeste* / *On Yedi Kemerbeste*, 497.
Kerbalâ' / Kerbelâ', 81, 86, 102, 118, 154, 258, 339-340, 362-364, 366-367, 382-383, 386, 402-403, 413, 422, 444-449, 452, 468-469, 527; ~ *meydânı*, 386; ~ *orucu*, 447.
keşkül / *kaškûl* 128, 156, 170; ~*-i fukarâ'*, 156.
kethüdâ, 509.
kıble / *qibla*, 395.
kıblegâh, 80, 83.
Kıdemli Baba Sultân Tekkesi, 122.
kırk budak, 318.
Kırklar (cf. Cei 40), 70, 77, 82, 111, 310, 378, 402; ~ *cem'i* / *meclisi*, 317; ~ *meydânı* (cf. *meydân*; *erenler meydânı*; *ibâdet meydânı*), 114, 318.
Kırklar (grupare heterodoxă), 262; cf. *Cehelten*.
Kırşehir, 111, 245, 298-299, 482, 488-489, 508.
Kısas, 429, 448.
kışlak, 191.
Kızılağaç, 228, 439, 458.
Kızılbaş, 26, 47-48, 59, 66, 69, 116, 118, 122, 159, 172-173, 176-177, 179, 181-182, 184-186, 192-197, 199, 207-209, 217, 223, 225-227, 229, 231, 241, 259, 261, 267, 271, 288-289, 293, 296, 308-309, 496, 514, 521-522, 528, 541.
Kızılca Halvet, 112, 114, 245.
Kızılcapınar, 219, 447.
Kızıldeli, 193, 400.
Kızıl Deli (Sultân), 63, 118, 400; cf. Seyyid / Seyyit Alî Sultân.
kızıl eşik (cf. *meydân taşı*; *kanaat taşı*; *niyâz taşı*; *mürüvvet taşı*), 151, 319.
Kızılırmak, 288, 292, 312, 541.
kiler evi, 113, 121; ~ *babası* (cf. *kilerci baba*), 117.
kilerci baba, 117; cf. *kiler evi babası*.
kilerci pôstu, 320.
kilim, 430.
Kirkûk, 307.
Kitâb al-Luma', 404.
Kitâb at-Ta'arruf li-Maḏab Ahl at-Tasawwuf, 410.
Kitâb at-Tawâsîn, 391.
Kitâb-ı Dede Korkut alâ-Lisân-ı Tâife-i Oğuzân / *Dede Korkut Kitabı*, 228, 232, 272-273, 411-412.
Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele ma'a Makalât-ı Hâcı Bektaş Rahmetullâh, 44.
kitâbî, 311; cf. *ahl al-kitâb*.
kobuz / *kopuz*, 170, 411.
Koç Ismâ'îl, 156.
koca oğlan, 457.
Kolu Açık Hâcım Sultân, 37, 277, 303, 319, 359.
komünist, 528.
konar-göçer, 191; cf. *yarı-göçebe*.
konuşan Kur'ân, 75; cf. *Kur'ân-ı nâtik*.

Konya, 23, 26, 53, 59, 206, 404-405, 485-488, 508; cf. Iconium.
Kosovo, 519, 527.
Koyun Baba, 249, 385.
köçek, 506.
köme / *kömme*, 442.
Köprülü, Fuad, 530.
Köroğlu, 542.
Krujë, 242, 516, 540.
kuddisa sirrahu, 21.
Kûfa, 101-102, 224, 233, 444.
Kûl Hüseyin, 86.
Kûl Yûsuf, 86.
kulunç kaya, 115.
kunya / *künye*, 402.
Kur'ân-ı nâtik, 75; cf. *konuşan Kur'ân*.
kurbân, 374, 387, 429; *~ kefeni*, 387; *~ bayramı* (cf. *'Îd al-Adhâ*), 445.
kurbâncı pôstu, 320.
kurd / kurzi, 65, 102, 209-211, 232, 240, 259, 278, 282, 296, 307, 418, 528, 530-531, 534; cf. *Kürt*.
Kurdistan, 218, 231, 233, 307.
kûre makâmı, 318, 333, 337, 340, 345, 355, 358, 376; cf. *Hazret-i Fâtima ocağı*; *ocak*.
Kurmancı, 534.
Kurtuluş Savaşı, 541.
kûsti, 279.
Kutadgu Bilig, 486.
kutb / *kutup*, 91, 407, 418; *~-ı 'âlem*, 90; *~-ul* / *~-ı 'ârifîn*, 90, 351; *~-ı evliyâ'*, 90.
Kutbuddîn Haydar, 50.
Kutlu Beğ, 229.
Kutlu Melek / Kadıncık, 35, 38.
Küçük Abdâl, 160.
Küçükçekmece, 221.
külâh, 478.
külliye, 505.
Kürdistan Aleviler Birliği, 231.
Kütahya, 61, 200.
lâ ilâha illâ 'llâh wa-Muhammad^{un} *rasûlu 'llâh* / *lâ ilâha illâ 'llâh wa-Muhammad rasûluhû*, 396.
Lâdik / Laodiceea, 287.
Lama'ât, 405.
lamaism / lamaist, 306.
leblebi, 394.
lenger, 141.
Leon V Armeanul, 289.
levit / leviți, 309.
Leviticul, 414, 455.
Liban, 227.
lokma erkânı, 432, 433; cf. *dârdan indirme erkânı*; *hayır erkânı*.
Lokmân-ı / -e Perende, 34, 93, 367.
lucerna extincta, 294.
Ludovic cel Sfânt, 304.
Luffar, 156; cf. *nefîr*; *Yâ, Wâdûd*; *yûf borusu*.
Lûristân, 307.
Lüleburgaz, 119.
mâbad-e mâbedân, 465.
Macedonia, 119, 123, 175, 300, 457, 466, 517, 519-520, 538-541.
macropoda, 248.
Madâ'in, 85, 101, 169, 402; cf. Ctesiphon; Medâ'yin.
Madij, 403.
madrabazlar, 494.
madrasa, 404; cf. *medrese*.
Maghreb, 53, 391.
magi, 275, 291, 309.
mağfiret-i zünûp, 173, 461; cf. *baş okutma* / *okutması*.
Mahâyâna, 268.
(*al-*) *Mahdî al-Muntazar*, 51, 61, 86, 227, 267, 291, 309, 382, 412, 497; cf. *Mehdî*.

Mahmût din Kâşgar / Kâşgarî, 55, 152, 199, 205, 228-229, 432, 464.
Mahmût II, 113, 120, 199, 473-476, 505, 513.
Mahmût Paşa, 266.
Makâlât / *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* / *Makâlât-ı Hâcı Bektaş-ı Velî*, 27, 42, 44, 133, 173, 254, 392, 452.
makâm, 78, 133, 377.
makas, 135, 170; ~ *alma*, 491; cf. *tırâş*.
maktel, 446.
Mâkû, 226.
Malaiezia, 53.
Malakastra, 516.
malâmat, 60.
Malâmatî / *Malâmatiyya* / *Malâmî* / *Melâmetiye* / *Melâmî* / *Melâmîlik*, 29-31, 55, 60, 150, 170, 239, 487, 502, 512.
Malatya, 174, 211, 215, 289, 439, 441, 448, 459, 486, 531.
Malek Tâ'us, 467.
Mâlik al-Aştar / Mâlik b. al-Hârit̲ al-Naha'î al-Aştar, 367, 403.
Malya, 297.
Mamason Tekkesi, 299.
mameluc / mameluci, 223, 233, 312.
(Al-) Ma'mûn, 66, 164-165.
Mamurek, 448.
Manâqıb al-'ârifîn, 22.
Manâkıb-ı / *Menâkıb-ı Hünkâr Hâcı Bektaş-ı Velî*, 20, 33, 92; cf. *Vilâyet-Nâme* / *Vilâyetnâme-i (Hünkâr) Hâcı Bektaş-ı Velî*.
mangoş, 154; cf. *mengûş* / *mengüş*.
mangusay, 154.
Mani, 280, 310.
maniheeni / maniheism / maniheist, 56, 251, 268-269, 279-281, 286, 288, 295, 310, 511.
Manisa, 200, 215, 219, 228, 372, 407, 429.
Männerbünde, 390, 457.
(Al-) Mansûr, 101, 169, 470.
Mansûr / Mansûr al-Hallâj, 318, 335-337, 339, 343, 345, 350-351, 355, 359, 367, 397-398, 404; cf. (Al-) Hallâj, Abû-l-Magît̲ al-Husayn b. Mansûr b. Mahamma al-Baidâwî.
mansûrlamak, 398.
Maraş, 211, 529; cf. Kahraman-maraş.
Marcion (din Sinope), 286-287.
marcionism / marcioniți, 286, 288, 312-313.
Mardin, 229.
Marea Egee, 191, 198, 201-202.
Marea Marmara, 198.
Marea Mediterană, 191, 198, 200-201, 313.
Marea Neagră, 119, 191, 201, 205, 209, 467.
ma'rifa / *ma'rifet*, 103, 135, 261; ~ *kapısı*, 90, 134; ~ *issi olan*, 43.
Martanesh, 243.
martyrium, 165.
Ma'rûf al-Karh̲î (cf. Abû-Mahfûz b. Fîrûz / Fîrûzân), 367.
Marw, 164; cf. Merv.
Marwân b. al-Hakam / Marwân I / Marwân / Mervân, 382, 412.
Masadlı, 159.
Ma'sûm-ı Pâk, 448; ~ *orucu*, 448.
Mašhad, 165.
Mašhad-e 'Alî, 105.

Maṯnawî, 53, 98, 405.
mawlâ', 168.
Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî, 23, 37, 53, 63, 98, 103, 270, 297, 368, 405, 508; cf. Mevlânâ Celâleddin Rûmî.
Mawlawî / *Mawlawiyya*, 22, 25, 35, 98, 113, 127, 166-167, 207, 264, 272, 394, 405, 438, 457, 505, 510; cf. *Mevlevî* / *Mevlevîlik* / *Mevleviye*.
mawlay, 225.
mawlid an-nâbî, 468.
Mâzandarân, 307, 309.
Mazdak / Mazdaq, 61, 309.
mazdeean / mazdeeni / mazdeism, 169, 197, 210, 278, 309, 311, 395, 443, 467, 511.
Mazhab-e Haqq, 259.
mazhar, 84, 93, 196.
Meandru, 228; cf. Menderes.
Mecca, 34, 65, 80, 93, 102, 106, 115, 147, 152, 156, 164-165, 218, 219, 233, 246, 395, 403, 431, 468, 470.
Meclis-i Meşâ'yih, 476.
Mecma' ül-Âdâb, 372.
meczûb bûdala 'azîz, 57.
Medâ'yin, 101; cf. Ctesiphon; Madâ'in.
meddâh, 422.
medet-mürüvvet orucu, 448.
medicine-men, 163, 168, 468.
Medina, 34, 66, 96, 104, 106, 164, 233, 402-403, 468, 507; cf. Yaṯrib.
medrese, 208, 404, 498, 509; cf. *madrasa*.
Mehdî, 291; cf. (*al-*) *Mahdî al-Muntazar*.
mehdî-i sâhib-i zamân, 527.
Mehmet (derviş), 541.
Mehmet 'Alî Hilmî Dedebaba, 110, 120, 154.
Mehmet II (Fâtih), 32, 58, 179, 225, 266, 308, 516.
Mehmet Köprülü, 474.
mekrûh, 493.
melce'-i mülâzım, 91.
Melitene, 312.
Memşad Dînûrî, 406.
menâkıb / *manâkıb* (sg. *menkıbe*), 57; *~nâme*, 542.
Menâkıbnâme (Yahşi Fakîh), 58.
Menâkıbnâme-i Baba Ilyâs-ı Horasânî, 26.
Menderes, 228; cf. Meandru.
Menderes, Adnan, 525.
Mene, 299.
Menemen, 541.
mengûş / *mengüş*, 46, 154, 233; cf. *mangoş*.
Menteş / Mantiş / Mentiş / Mintaş, 23, 30.
Menteşe, 170, 406.
Merdivenköy / Merdivenköy-Üsküdar, 110, 119-121, 154, 408, 476.
merhûm, 21.
Mersin, 200, 215.
mersiye, 432, 446, 453.
Merv, 169; cf. Marw.
Merzifon, 201.
mesalieni, 292; cf. euchiți.
Mesopotamia / mesopotamian, 250, 311, 312.
Metohija, 527.
Mevlânâ Celâleddin Rûmî, 26, 270, 508; cf. Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî.
Mevlevî / *Mevlevîlik* / *Mevleviye*, 18-19, 270, 316, 376, 475-476, 480, 502, 527, 538; cf. *Mawlawî* / *Mawlawiyya*.

Mevlût / *mevlût*, 330, 443.
meydân (cf. *ibâdet meydânı*; *erenler meydânı*; *Kırklar meydânı*), 102, 109, 113, 121, 123, 172, 318, 320, 322, 334, 338, 341, 385, 387; ~ *evi*, 121-122; ~ *taşı* (cf. *kızıl eşik*; *kanaat taşı*; *niyâz taşı*; *mürüvvet taşı*), 151, 319, 335, 337, 359, 362; ~*-ı Muhammed-ʻAlî*, 359.
meydâncı, 322, 333, 335; ~ *pôstu*, 320.
mezi, 309.
Michigan, 519.
Mihail I Rangabe, 289.
mihmândâr baba, 117.
mihmândâr makâmı / *pôstu*, 357.
mihmân evi / *mihmânhâne*, 109, 112, 120; ~ *babası*, 117.
mihrâb / *mihrâp*, 38, 102, 121, 318, 391.
Mikâd / Mîqât b. al-Aswad, 367.
Milas, 228, 428, 439, 458.
millet, 311.
mîm, 262.
minder kaya, 115.
Miʻrâc / (*al-*) *Miʻrâj*, 77, 102, 252, 310, 330-331, 378, 381, 401, 413.
Miʻrâcın kutlu olsun!, 378.
Miʻrâçlama, 378, 383.
Mircea cel Bătrân, 231.
misâfir odası / *evi*, 109.
miskîn, 124.
miskinlik eteği, 397.
Misriye, 55.
mîṯâq, 101, 492; cf. Pactul preetern / primordial.
Moise (profetul), 76, 149, 367, 467.
Mollâ Saʻdeddîn, 38, 42, 245, 324, 326, 373, 414, 451; cf. Saʻdeddîn; Saʻid; Saʻid Emre.
Mongolia / mongoli, 17, 20, 30, 37, 56, 106, 187-188, 196, 201, 205-206, 225, 228-229, 244, 268-269, 283, 285, 304, 370, 390, 404, 430, 440, 459, 508.
monofiziți, 240, 287, 311.
Mouradja D'Ohsson, 130.
muallem eşkinci, 473; cf. *eşkinciyân*.
Muaviye'nin piçleri, 217.
Muʻâwiyya / Muʻâwiyya b. Abî-Sufyân, 43, 217, 224, 402-403, 444.
Mudurnu, 244.
Muğla, 200, 215, 217, 228, 458.
muhabbet, 317, 379; ~ *meydânı*, 386.
Muhammad (profetul islamului), 51, 64, 70-72, 76, 79-84, 87, 89, 91-92, 96, 98-99, 102, 104-105, 130, 135, 144-150, 156, 161-163, 165, 167, 173, 184, 207, 218, 225, 237, 255, 262, 272, 295, 310, 318, 329, 331, 335-341, 343-347, 349-350, 352-353, 355, 358-361, 363-368, 372, 376, 378, 380, 382-384, 387-388, 390, 395, 398-399, 402-403, 408, 415, 419-420, 425, 435, 462, 467-468, 484, 542; cf. Ahmad; Ahmad-ı Muhtâr; Mustafâ; Muhammad Mustafâ.
Muhammad al-Bâqir / al-Bâqir (Muhammad b. ʻAlî / Abû-Ja), 51, 65-66, 144, 176, 353, 366.

Muhammad al-Hanafî / Muhammad b. al-Hanafiyya, 321.
Muhammad al-Mahdî / ~ al-Muntazar, 66, 353, 366, 382, 399.
Muhammad at-Taqî / al-Jawâd, 353, 366, 399.
Muhammad b. Muhammad Bahâ' ad-Dîn Naqšband, 159.
Muhammad Mustafâ, 86, 93, 148, 328, 339, 359, 422; cf. Muhammad (profetul islamului); Ahmad; Ahmad-ı Muhtâr; Mustafâ.
Muhammad Šarîf, 509.
muharram / *muharrem*, 102, 117, 127, 162, 173, 220, 247, 257, 301, 318, 330, 386, 444-452, 462, 465, 469-470; ~ *orucu*, 447-448.
Muhibbân, 477.
muhip, 43, 132-134, 143-145, 331, 345, 354, 365, 368-369, 466.
Muhyi-d-Dîn al-'Arabî / Muhyî-d-Dîn Abû-'Abd Allâh Muhammad b. 'Alî b. Muhammad b. al-'Arabî al-Hâtimî al-Tâ'î / Ibn 'Arabî / Ibn al-'Arabî, 367, 404.
mukâta'a / *muqât'a*, 437.
mum soyunduren, 293.
mum söndü, 233, 293.
mum söndüren, 293.
Muntenegru, 519, 539.
Munții Libanului, 95.
Munții Rodopi, 521, 541.
Munții Taurus / Toros, 193, 200, 541.
(Al-) Muqanna', 106, 169.
(Al-) Muqattam, 233.
(*Al-*) *Muqit*, 160; cf. *Perverdigâr*.
Murât I (Hüdavendigâr), 112, 166, 505, 507.
Murât II (Koca), 266, 516.
Murât IV (Gâzî), 199.
murtad / *murtadd*, 224; cf. *mürtet*.
Murtadâ / Murtadâ 'Alî, 93, 341-342, 355, 366, 369; cf. 'Alî / 'Alî b. Abî-Tâlib / 'Alî al-Murtadâ.
musâhip, 389, 415, 466, 497, 522; cf. *kan kardeşi*.
musâhiplik, 276, 389, 415; cf. *yol kardeşliği*.
Mûsâ-l-Kâzim / al-Kâzim, 33, 51, 65, 85, 92, 101, 122, 144, 164, 353, 366, 399; cf. Abû-'Alî; Abû-l-Hasan; Abû-Ibrâhîm.
musallâ, 65.
Mustafâ, 366; cf. Ahmad; Ahmad-i Muhtâr; Muhammad Mustafâ; Muhammad (profetul).
Mustafâ IV, 473.
Mustafâ Fehmî Kubilây, 541.
Mustafâ Reşît Paşa, 511.
Mûsul / Mosul, 307, 403.
Muş, 531.
Mut, 531.
mücerret, 46, 107, 154, 406, 522.
müftî / muftiu, 474.
mühimme, 184-185, 264.
mülhit, 185, 195, 223.
mü'min, 487.
münâfıklar, 493.
müneccim / *müneccimler*, 493; ~*başı*, 436.
mürebbi, 460.
mürît, 77, 89, 161-162, 348, 350, 352, 411.
Mürsel Baba, 45, 476.
mürşit, 83, 89, 96, 132, 139, 162, 331-335, 337, 343-344, 348, 350, 354-356, 362, 371, 375, 379, 385, 402, 418-420, 423, 425, 451, 523, 539; ~ *pôstu* (cf. *Ahmed-i Muhtâr pôstu*), 318.

mürtet, 224; cf. *murtad* / *murtadd*.
mürüvvet meydânı, 461, 495.
mürüvvet taşı (cf. *kanaat taşı*; *kızıl eşik*; *meydân taşı*; *niyâz taşı*), 151, 319.
müte'ehhil, 46.
mütevelli, 61, 118.
mysterium tremendum, 453.
nabateeni, 304.
Nadar avlusu, 112.
Nâdir Şâh, 65.
Nâfi Baba, 476.
nafs / *nefs*, 135.
Nahrawân, 224.
Najaf (cf. Necef), 34, 85, 415; ~ *taşı*, 149.
nakîb / *nakıyb pôstu*, 320, 357.
Nakşibendî / *Naqšbandî* / *Nakşibendîlik* / *Nakşîbendiye*, 11, 49, 113, 119, 130, 167; 300, 316, 475-477, 502-503, 505, 514, 520, 523-524, 527.
Nalcı, 175, 193, 205-206.
namaz / *namâz*, 39, 135, 316.
namazlılar, 217.
naojote, 278.
(An-) Naqî / Az-Zakî, 399.
Narlıdere, 228.
Narlıdöken, 433.
nâsip alma, 132, 419; cf. *ikrâr alma*.
nâsip meydânı, 386; cf. *eş meydânı*.
Naum (sfântul), 517.
(An-) Nawawî, 184.
Necef, 149; cf. Najaf.
nefes (cf. *deyiş*), 51, 68, 132, 158-159, 173, 271, 314, 317, 375, 379, 413, 492; ~ *oğlu*, 64, 298; ~ *evlâdı*, 298.
nefîr (cf. *Luffar*; *Yâ*, *Wâdûd*; *yûf borusu*), 128, 156, 170; ~ *tercemânı*, 156.
neoplatonic / neoplatonism, 263, 280, 305, 463.
Nesîmî, 265, 308, 368, 497; cf. Sayyid 'Imâd ad-Dîn; Seyyid Nesîmî.
nestorianism / nestorieni, 284-286, 311.
Nevrûz (cf. *nô rûz* / *Nôrûz*; *Sultân Mejrûzlar*; *Sultân Nevrûz*), 173, 435-441, 465; ~ *âyini*, 437.
Nevrûziye, 436, 437.
Nevşehir, 158, 167, 299.
New York, 540.
nezir, 226.
Nicolae (sfântul), 517.
Nicopole, 225.
nikâh, 135.
Niksar, 287; cf. Noua Caesaree.
nirvâna, 99.
Nişâpûr, 144, 169, 309, 345, 353.
niya / *niyet*, 452.
niyâz (cf. *baş kesme*), 333, 335-337, 340, 343-344, 347, 394; ~ *taşı* (cf. *kanaat taşı*; *kızıl eşik*; *meydân taşı*; *mürüvvet taşı*), 151, 319.
Niyâzî Dede, 514.
Nizamoğlu, 103.
Noe (profetul), 367, 449.
nô rûz / *Nôrûz*, 263, 300, 318, 395, 465-468; cf. *Nevrûz*; *Sultân Mejrûzlar*; *Sultân Nevrûz*.
Nôrûznâme, 465.
Noua Caesaree, 287; cf. Niksar.
Nova Zagora, 122.
(*An-*) *Nûr*, 103.
Nûr ad-Dîn Jâja / Nureddîn Câca, 508.
Nûr 'Alî-Šah, 100, 409.
Nûre Sûfî, 26.
nûr-ı mutlak, 81.
nûr-ı vilâyet, 81.

nûr-u ‘Alî, 87.
nûr-u dâ’im (cf. *çırâğ-ı ‘Alî*), 87, 386-387.
nûr-u nebi, 81.
nûrun alâ nûr olsun!, 394.
Nusayrî / *Nosayrî*, 100, 218, 227, 262, 270, 307, 457; cf. *‘Alawî*.
ocağ-ı Bektaşiyân / *Yeniçeriyân*, 478.
ocak, 87-88, 118, 172, 211, 213, 232, 278, 318, 356, 386-387, 450; cf. *kûre makâmı*; *Hazret-i Fâtima ocağı*.
Ocak, Ahmet Yaşar, 530.
ocakzâde, 213.
Occident, 286, 289-290, 446, 529.
oda, 479.
oguz / oğuz, 53, 169, 186-188, 201-202, 204, 216, 222, 228, 232, 239, 483.
Oğuz Kağan, 310.
Ohrid, 517, 540.
Olanda, 535.
Oma / Omay, 310; cf. Huma / Hom / Homai; Uma / Umay.
Omar Khayyam / Hayyam, 465.
Omay hakkı, 310.
omayyad / omayyazi, 68, 82, 102, 166, 168, 232, 303, 412.
omphalos, 166.
Omul Perfect / Desăvârşit, 72-73, 75, 77-78, 80-81, 92, 99, 409; cf. (*al-*) *insân al-kâmil*; *kâmil insân*; *insân-ı kâmil*.
Omul Verde, 467, 468.
On Dört Ma‘sûm-ı Pâk, 70, 76; cf. Cei 14 Inocenți Neprihăniți.
On Yedi Kemerbeste, 70, 76; cf. Cei 17 Purtători de Centură; 17 *Kemerbeste*.
Ordu, 201.
ordu esnâfı, 482.
Orhân (Gâzî), 24-25, 189, 401, 505, 507.
Orient, 286, 290, 499.
Orientul, 511.
Orientul Apropiat, 20, 27, 70, 76, 92, 237, 251, 259, 261, 285, 467, 483, 538.
Orientul Mijlociu, 27, 29, 54, 56, 60, 70, 76, 92, 259, 261, 280, 286, 436, 452, 465, 483.
Orkhon, 241, 432.
Orontes, 307.
orta, 479, 506.
Ortaca, 217.
oruç, 135.
Osmân / ‘Oṯmân, 18, 24-26, 32, 37, 60, 146, 189, 203, 232, 249, 304, 325, 477, 478, 505.
Osmâncık / ‘Oṯmânjik, 385.
‘osmânlı / *Osmânlı*, 189, 222.
‘Oṯmân Baba, 122, 160, 209, 298, 407, 522.
Oxus, 100; cf. Amû-Darya.
ölü aşı, 432.
‘Ömer / Ömer, 32, 203.
Ötüken, 241, 309.
pabucu dama atılmak, 495.
pabuç çevirmek, 495.
Pactul preetern / primordial, 137, 421; cf. *mîṯâq*.
pâd-zehr, 167.
Pakistan, 53, 60.
pâl(e)henk, 46, 385; ~ *taşı*, 103, 150, 497.
Palestina, 502.
panj, 162.
panturanism / panturcism, 419.
Paraclet, 295.
Paris, 511.
pârsi / *pârsî*, 275, 465.
Partidul Democrat (din Turcia), 524, 528.
Pascal, Blaise, 463.

Pashtrik, 243.
Paşte, 300, 470.
paulician / paulicieni, 288-289, 291-294, 312-313; cf. *Pavlosçu*.
paulieni, 312.
Pavel (sfântul), 288, 312.
Pavel (din Samosata), 312.
Pavlosçu, 288; cf. paulicieni.
pavor sacer, 453.
pence / *pençe-i Âl-i Âbâ* / *'Abâ*, 138, 162-163, 479; cf. *hamse-i Âl-i Âbâ* / *'Abâ*.
Peninsula Balcanică, 122, 289, 515, 517, 519, 538-540; cf. Balcani.
Pentateuhul, 161.
Persepolis, 465.
Persia, 142, 168, 307, 311, 405.
perşembe oruçları, 448.
pervâne, 321, 376, 413.
pervâz, 382; ~ *semâhı*, 380; ~ *urup*, 411.
pervâzcı, 382.
Perverdigâr, 160; cf. *al-Muqit*.
peştemâl, 491-492.
Peşti (zodie), 435.
Petru din Sicilia, 288, 293.
Petru şi Pavel (apostolii), 296.
peygamber makâmı ve pôstu, 356.
peymânçe (*pay mâçân*), 172, 337, 339, 344, 347, 354-355, 359, 362-363, 394.
Philippopolis, 231, 289; cf. Filibe; Plovdiv.
pîr, 91, 96, 211, 244, 303, 350, 460, 466, 490; ~ *evi* / ~*hâne*, 111, 175, 407; ~*-i muğân*, 275; ~*-i sânî*, 45, 114; ~*-i Türkistân*, 100, 253; ~*ler eteği*, 397.
Pîr Ebî Sultân, 37, 298.
Pîr Sultân / Pîr Sultân Abdâl / Abdal, 87, 139, 309, 412, 437-438, 448, 533.
Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, 532.
pîşkeş, 413.
platonism, 280.
Pleiade (constelație), 440.
Plovdiv, 123, 231, 289; cf. Filibe; Philippopolis.
Podgorica, 520.
pontifex maximus, 406.
pôst, 156, 318-319, 321, 356.
pôstakî, 319.
pôstnişîn, 109, 119, 407, 514.
Profetul (islamului), 76-77, 79, 81-82, 84, 91, 93, 96, 99, 101-102, 105, 130, 143-144, 146-147, 156, 161-162, 164-167, 184, 193, 213, 252, 297, 317, 319, 331, 335, 338, 340, 348, 352, 356-357, 360-361, 366, 372, 375-376, 378, 382, 391, 393, 395, 401-402, 413, 422, 435, 450, 467-468, 485, 507, 542; cf. Muhammad (profetul islamului); Ahmad; Ahmad-i Muhtâr; Mustafâ; Muhammad Mustafâ.
Qaba'il-i Bektašlu tabi' Aqsara, 32.
Qâdirî / *Qâdiriyya*, 54, 130; cf. *Kadirî* / *Kâdirîlik* / *Kadiriye*.
(*Al-*) *qaff*, 162; cf. *yadd Fâtima*.
(*Al-*) *Qâ'im*, 66.
qalam, 465.
Qalandarî / *Qalandariyya*, 20, 29, 56, 59, 160; cf. *Kalenderî* / *Kalenderiye*.
qam / *kam*, 20.

Qanbar / Qanbar-ı ‘Alî Sultân, 86, 150-151, 167, 320, 357, 367; cf. Kanber.
Qandahâr, 198.
Qaraqoyunlu, 226; cf. Karakoyunlu.
Qâsim / Al-Qâsim Mahmûd, 366, 402.
Qawṯar, 361.
Qoraiš / Quraiš, 450.
Qubbat as-Saḫra, 166.
Quinton (plasma lui), 409.
qutb, 91, 405, 407; cf. *kutup*.
qu‘ûd, 65.
rabî‘ al-awwal / *rebi‘ ül-evvel*, 468.
Radovište, 520.
(*ar*-) *râfida* (pl. *ar-rawâfid*), 223; cf. *râfızî*.
râfızî, 185, 195; cf. (*ar*-) *râfida* (pl. *ar-rawâfid*).
(*Ar*-) *Rahmân*, 397.
rajab, 393, 470.
rakı, 322, 407-408.
ramadân, 71, 218-220, 447-448, 450.
(*ar*-) *râşidûna*, 27, 223.
Razgrad, 122.
Recep, 61.
Refîk Efendi, 476.
regressus ad uterum, 305.
rehber, 83, 89, 96, 148 331-334, 343, 350, 356, 360, 368, 385, 387, 413, 424, 496; ~ *pôstu* (cf. *gâ’ip erenler pôstu*), 320, 340, 356.
remil atanlar, 493.
resm-i ağıl, 190.
resm-i ganem, 190.
resm-i kara, 190.
resm-i kışlak, 190.
resm-i otlak, 190.
resm-i yaylak, 190.
Resmî ‘Alî Baba, 22; cf. Giritli Derviş ‘Alî.
Resûl Baba, 37, 61; cf. Baba Ilyâs / Baba Ilyâs-ı Horâsânî; Baba Resûl; Baba Rasûl Allâh.
Revan, 229.
Rezâye, 226.
ricâl-i gayp, 77.
ridâ’, 147.
(Ar-) Ridâ, 92, 345, 353, 396, 406; cf. ‘Alî ar-Ridâ; ‘Alî Rezâ.
Rifâ‘î (*Rufâ‘î*) / *Rifâ‘îlik* / *Rifâ‘iye* / *Rifâ‘iyya*, 54, 130, 150, 154, 161, 316, 502, 520, 527, 539, 540.
Risâletü’n-Nüshiyye, 405.
Riwâyât, 391.
România, 175, 521, 539-541.
Rubrouck, Wilhelm van, 304.
rûh, 73; ~*-u revâni şâd ve hurrem olsun!*, 427.
Rûm, 19, 24, 53, 275, 483; ~ *Abdâlı* / *Abdâlları* (cf. *Abdâlân-ı Rûm*), 29, 31, 60, 206-207, 401; ~ *Erenleri*, 34, 93, 362, 367.
Rumelia, 109, 160, 175, 223, 263, 267, 324, 368, 400-401, 407, 482, 509, 517, 538, 540.
Rûmeli Hisar / Rumelihisar, 176, 476.
Rûmiyya, 101, 169.
Rûmlû, 225.
Rundegin, 312.
Sa‘adat din Hormuz, 169.
sabeeni, 100, 262, 311, 393.
Sa‘deddîn, 43, 327, 373, 452; cf. Mollâ Sa‘deddîn; Sa‘id / Sa‘id Emre.
Sa‘dî / *Sa‘dilik* / *Sa‘diye* / *Sa‘diyya*, 18, 54, 475-476, 540.
Sâdi, Hâmid (Selen), 530.
sâdık, 365, 368.

Sadr ad-Dîn al-Qûnawî / al-Qûnyawî / Sadreddîn Konyevî, 404, 488, 508.
sadrazam, 111.
safar / *safer*, 330, 469.
safavid / safavizi, 26, 44, 48, 50, 66, 69, 104, 112, 155, 160, 162, 164, 177, 179, 182, 185, 191-192, 194, 196-198, 202, 223, 225-226, 229, 257, 289, 312, 360, 496, 521-522, 541.
Safawiyya, 226.
Sâfî‘, 361, 362.
sâhib az-zamân / *sâhib-i zamân* / *sâhib ül-zamân*, 66, 412, 497.
Said, Baha, 530.
Sa‘id / Sa‘id Emre, 43, 392, 451; cf. Mollâ Sa‘deddîn; Sa‘deddîn.
Sa‘id (*şeyh*), 49.
sakallılar, 217.
sâkî (cf. *şerbetçi*), 173, 322, 360, 368, 370, 425; *~-i Kevser*, 82; *~-i meydân*, 321.
Sâkînâme, 361.
salâvât, 335, 338, 340.
saldırma, 497.
Sâlih Bedreddîn Noyan Dedebaba, 368.
sâlik, 163.
Salmân al-Fârsî / Salmân-e Pâk / Salmân Persanul, 70, 77, 85, 101, 131, 161, 262, 321, 367, 382, 402-403, 412, 494, 496.
Salonic, 122-123, 512, 540-541.
Salsabil, 401.
Salur Kazan, 412.
Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Çıkarması Hikâyesi, 412.
samâ', 410; cf. *semâ'* / *semâh* / *zamâh* / *zamâk*.
Samarkand, 100.
sancak, 24, 157, 323.
Sarajevo, 527.
Sarî as-Saqatî, 404.
Saru / Saru Ismâ‘îl / Sarı Ismâ‘îl Sultân / Ismâ‘îl, 37, 39, 94, 105, 170, 244, 320, 325, 342, 357, 368, 414.
Sarı Saltuk / Saltık Baba (Dede), 37, 56, 144, 146, 153, 231, 242-243, 249, 253, 305, 324, 342, 516, 521, 540.
sarık, 143.
(As-) Sarrâj, Abû-Nasr, 404.
sassanid / sassanizi, 101, 197, 311, 370.
Satuq Bugra Han, 95, 408-409.
Saturnalii, 466.
sayyid / *seyyid* (pl. *sâdât*), 225, 339, 395.
Sayyid ‘Imâd ad-Dîn, 308; cf. Nesîmî; Seyyid Nesîmî.
Sayyid Jalâl Qutb ad-Dîn Haydar, 368, 406.
saz, 157, 170, 261, 375, 411.
Scutari, 54, 163; cf. Üsküdar.
seccâde, 34, 135, 144, 156, 170, 385.
seccâdenişîn, 109.
secde, 394.
secdegâh, 83.
Selçuk, 53.
selgiukid / selgiukizi, 17, 19, 30-31, 53, 59, 62, 68, 165, 182, 186, 188-189, 194, 201, 205, 227, 232, 275, 281-283, 285, 291, 303, 311-312, 406, 447, 483, 485-487, 508.
Selîm I (Yavuz), 26, 48, 112, 185, 199, 218, 223, 226, 231, 233, 312.
Selîm II (Sarhoş), 512.
Selîm III (Cihândâr), 473, 511.

semâ' / *semâh*, 83, 88, 109, 173, 247-248, 252, 277, 375-377, 439; cf. *zamâh*; *zamâk*.
semâ'hâne / *semâhâne*, 109, 121.
Serbia, 119, 539.
Sersem 'Alî Baba, 540.
seyyah, 130, 511; ~ *vermek*, 495.
seyyid, 523.
Seyyid / Seyyit Ahmet (moschee), 163.
Seyyid Alî Sultân, 45, 320, 342, 356, 368; cf. Kızıl Deli Sultân.
Seyyid Alî Sultân (Kızıl Deli) Dergâhı, 45, 118.
Seyyid Baba, 476.
Seyyid Cemâleddîn Sultân, 368.
Seyyid Farrâş / 'Alî, 383.
Seyyid (Battâl) Gâzî / Seyyitgazi, 123, 245, 303, 324, 447; cf. Battâl Gâzî.
Seyyid Muhammad, 33, 45, 314; cf. Ibrâhîm as-Sânî.
Seyyid Sâlih, 489.
Seyyid Tamâm, 223.
seyyid-i celâl, 142.
seyyidlik, 192.
Sfânta Eucharistie, 295.
Sfânta Treime, 295.
Sfinții din Rûm, 362; cf. *Rûm Erenleri*.
sır / *sırr*, 271; ~*-tâlibi*, 226; ~*-ı Muhammed*, 271.
Sıraç, 193, 271.
Sırnâme, 139.
sırtı kırmızı, 217.
sırtı sarı, 217.
Siberia, 206, 272, 451, 456.
Sicilia, 519.
siddîqî, 167.
Siffîn, 224.
Silivri, 119.
silsila / *silsile*, 91, 352, 403, 406, 484; cf. *isnâd*.
Simavnî, 208; cf. *Bedreddinlü* / *Bedreddinî*.
Simion (sfântul), 517.
sin, 395, 466.
sîn, 262.
Sinâniye / *Sinâniyya*, 19, 55.
Sinason, 312.
sipâhî, 208.
sirâc-ı münîr, 319, 333.
Sirât, 310.
Siria, 53-54, 100, 175, 195, 218, 227-228, 233, 263, 289, 307, 312, 392, 403, 406.
Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane, 504.
Sivas, 23, 119-120, 193, 223, 225, 291, 486, 531.
Skanderbeg, 539; cf. Gjergj Kastriot.
Skopje, 299; cf. Üsküp.
sofî, 118.
sofra, 25, 144, 146, 156, 371, 478; ~ *gülbenki*, 420; ~ *tercemânı*, 371.
sofracı, 321.
sofre-ye haft sin, 395, 466.
sofre-ye xâge xezr, 467.
Sofular, 45, 228, 447.
sofyân, 175.
Soğanlı, 158.
sohbet, 527.
(As-) Sohrawardî / Suhrawardî, Šihâb ad-Dîn Abû-Hafs 'Umar b. 'Abd Allâh, 483.
(As-) Sohrawardî / Suhrawardî, Šihâb ad-Dîn Yahyâ / Sohrawardî *maqtûl* / (*aš-*) *šayḫ al-maqtûl*, 367, 405.

Solimân Magnificul, 55; cf. Kânûnî Sultân Süleymân; Süleymân I Kânûnî.
sorgu âyini, 317.
spahii, 474.
Spiridon (sfântul), 517.
Statele Unite ale Americii, 519, 535, 540.
Strumica, 300, 457, 466, 520.
subba (sectă), 393.
subha, 135, 170.
Sudan, 60.
sudreh, 279.
sûfî, 124, 169.
Suhrawardî, 130.
Sukkût, 470.
Sulaymâniya, 307.
Sultân Mejrûzlar, 300; cf. *nô rûz* / *Nôrûz*; *Sultân Nevrûz*.
Sultân Nevrûz, 437-439; cf. *nô rûz* / *Nôrûz*; *Sultân Mejrûzlar*.
Sultân Walad / Veled, 53.
Sulucakaraöyük, 23, 29-30, 32, 34-35, 38, 45, 105, 111, 117, 143, 158-159, 175, 202, 242, 244, 277, 303-304, 382, 447, 477, 489, 508, 517; cf. Karacaöyük; Karaöyük; Hacıbektaş.
Sunbâd Magul, 61, 169, 309.
Sura Vacii (coranică), 507.
Susadı, 312.
Suşehri, 119.
Süleymân Çelebi, 468.
Süleymân I (Kânûnî), 112, 538; cf. Solimân Magnificul; Kânûnî Sultân Süleymân.
Süleymânnâme, 57.
Sün, 441.
Sünbüliye, 55.
sünnet, 139.
sünnetçi, 421.
Sünnetçiler, 219.
süpürgeci tercemânı, 382; cf. *ferrâş tercemânı*.
Ṣa'bâniye / *Ša'bâniyya*, 55.
şadırvan, 123.
(Al-) Šâd<u>i</u>lî (Şeyh), Abû-l-Hasan 'Alî, 320, 391; cf. Šâd<u>i</u>lî (Şeyh); Şeyh Şâzelî.
Šâd<u>i</u>liyya, 391; cf. *Şâzeliye*.
šahâda / *şehâdet*, 342.
šahbâz-ı kalenderî, 142.
şah hakkı, 226.
Šâh <u>H</u>alîl Akkoyunlu, 102.
şah-ı ekrem, 90.
Şâh Ismâ'îl / Şahul Ismâ'îl Safavidul, 50, 59, 99, 104, 164, 192, 194, 197, 218, 223, 226, 229, 233, 238, 259, 261, 317, 473; cf. Hatâyî.
Şâh Kalender, 48; cf. Kalender Çelebi.
Şâhkûlı / Şâhkûlu / Şâh-kûlû / Şâh Kûlu Baba, 121, 342, 476, 487; ~ Sultân Dergâhı / Tekke, 110, 119.
Šâhnâme, 309.
Şâh Velî, 223.
şamani / şamanic / şamanism, 85, 128, 153-154, 163, 166-170, 187, 192, 205-206, 244, 246-254, 273, 278, 305-306, 314, 320, 375, 381-382, 393, 398, 410-411, 414, 443, 456-457, 467, 511.
Şamlû / *Şâmlû*, 66, 225.
Šams ad-Dîn Ahmad al-Aflakî, 22; cf. Aflâkî; Eflâkî.
Šams ad-Dîn Muhammad at-Tabrizî, 23, 98, 368, 405; cf. Šams-i Tabrizî / Šams din Tabriz.
Şanlıurfa, 429, 448.
şarap, 466; ~ *içenler*, 493.
Šarî'a, 90, 103, 226, 258, 261, 330; cf. *Şerî'at*.

şart, 73.
šath / *şath* / *şathiyye*, 404.
šayḫ, 56; cf. *şeyh*.
Šayḫ ‘Alî Egipteanul, 95.
(*aš-*) *šayḫ al-maqtûl*, 405; cf. (As-) Sohrawardî / Suhrawardî, Šihâb ad-Dîn Yahyâ / Sohrawardî *maqtûl*.
Šayḫ aš-Šiblî (Abû-Bakr Dulaf b. Jahdar), 367.
Šayḫ Haydar Safawî / Safevî, 102.
Šayḫ Junayd, 226.
Šayḫ Paranda, 63.
Šayḫî, 309.
Šaytân, 262.
Şâzeliye, 391; cf. *Šâḏiliyya*.
şed, 491-492; ~ *bağlamak*, 145.
Şehitler, 137, 458, 476.
Şemsiye, 270.
Şemspor Tekkesi, 299.
şerbet, 360, 497.
şerbetçi, 360, 362; cf. *sâkî*.
Şerî‘at (cf. *Šarî‘a*), 90, 220, 224, 258, 356, 539; ~ *kapısı*, 133.
şerîf (pl. *şürefâ’*), 395.
şerr ü fesat, 185.
şeyh, 29-31, 37, 49, 54, 60, 63, 118, 120, 131-132, 134, 137, 143, 208, 233, 294, 331, 333, 352, 379, 406, 418, 448, 475-476, 482, 490, 508-510, 517, 523, 542; ~*-ül-islâm*, 476; cf. *šayḫ*.
Şeyh Badr ad-Dîn Mahmûd / Bedreddîn Mahmûd, 49, 64-65, 407, 487; cf. Bedreddîn; Bedreddîn Baba Sultân.
Şeyh Edebalî, 26, 58, 60.
Şeyh Mahmûd-i Hayrânî, 245.
Şeyh Osmân, 61.
Şeyh Sa‘id, 541.
Şeyh Süleymân, 489.
Şeyh Şâzelî, 320; cf. Šâḏilî (Şeyh).
(Aš-) Šiblî, Abû-Bakr Dulaf b. Jahdar, 404.
şiism / şiiṭi duodecimani (imamiṭi), 50-51, 65, 69-70, 76, 91, 96, 101, 144, 149-150, 177-178, 182, 193-194, 196, 198, 220, 226-227, 257, 261, 272, 412, 446, 450, 464, 497.
Şirvân, 308.
şölen, 252; cf. *toy*.
šurafâ’ (sg. *šarîf*), 225.
Şûra-yı Al-i ‘Osmânî, 511.
taam evi / *taamhâne*, 109.
Tabaristan, 102.
tabl kudumî, 385.
Tabriz, 55, 98, 226, 233.
tabula rasa, 140.
tâc / *tâç*, 25, 54, 57, 111, 133, 141-143, 324, 327, 329, 344, 385, 431, 477; ~ *duası*, 144; ~ *tekbîri* (cf. *tekbîr-i tâc*), 327, 344, 345; ~ *tercemânı*, 145; ~*-ı cânnûş*, 142; ~*-ı Haydarî*, 59; ~*-ı celâlî* / ~*-ı hüseynî* (cf. *hüseynî tâc*), 142.
Taḏkira-l-Uwaysiyya, 63, 106; cf. Istoria *Uwaysî*-ilor.
Tahmâsb I, 412.
Tahtacı, 175, 193, 200-201, 203, 228, 246-247, 271, 429, 433, 439, 443, 457, 515, 541.
taht-ı Gadîr-u Humm, 87.
taht-ı Muhammed / *Muhammedî*, 87, 318, 333, 357; cf. *çırâğ tahtı*.
tâ’ife-i Bektaşiyân, 478; cf. *zümre-i Bektaşiyân*; *Hâcı Bektaş oğulları*; *Hâcı Bektaş köçekleri*.
Tâj al-Ata’î, 415.
Tâjik / *tâjîk*, 194, 227.
takabbül, Allâh!, 375.

takıye / *taqiya*, 104, 293.
tâlib / *tâlip*, 332, 343, 352; ~ *çırâgları*, 88, 318.
Talibî, 193.
Tammuz, 469.
tandır, 277.
Tanrı, 402; ~ *arslanı, inanaların emîri*, 93.
tantrism / tantric, 306.
Tanzimat, 512.
Taptuk / Taptuk Emre, 37, 93.
tarîkat / *tarikat* / *tarîqa*, 103, 220, 258, 261, 533; ~ *kapısı*, 90, 134, 170, 178; ~ *sırrı*, 379; ~ *telkîni*, 349-350, 388, 397.
tarîkatçı, 321.
Tarsus, 308.
tasavvuf, 477.
taş, 166.
Tât, 175, 193-194, 203-205, 229.
Tatar Pazarı, 123.
tathîr / *tathir-i zünûp*, 462.
Tavaz, 170.
tavk-ı Haydarî, 149.
tavşan yemezler, 455.
tawâf, 380, 470.
Tawba (sura coranică), 349.
tawba, 78; cf. *tövbe*.
Tawrât / *Tevrât*, 161.
taybant, 161.
taylasân / *taylesân* / *taylisân*, 143, 497.
Taylor, 519.
Tayyib b. ‘Alî, 321.
ta‘ziya / *taziye*, 446, 469.
tazkiya, 431; cf. *tezkiye*.
tătar / tătari, 285, 411, 452, 457.
teber, 128, 156, 480, 497.
teberrâ, 43, 82, 258, 328, 362, 402.
tecellî, 196.
tecerrüt, 154.
Teheran, 307.
tekbîr, 165, 353; ~*-i tâc*, 145, 345.
Teke, 248, 249.
Tekirdağ, 119, 215.
tekke / *tekye*, 37, 46, 106, 117, 119, 122, 133, 166, 170, 296, 300, 307, 321, 400-401, 432, 489, 496, 514, 517, 520, 523, 538, 540.
Tekke, 118, 174, 447.
Tekkeköy, 401.
Tekkeli / *Tek(k)elû* / *Takkalû*, 66, 225.
telkîn, 347; ~ *tercemânı*, 454, 491.
temür, 229; cf. *demir*.
Temür Küregen, 20; cf. Tîmûr Lang / Lenk.
tenassuh / *tenâsüh*, 196, 270, 426.
teneşir, 464.
ten-nûr / *tennûre*, 148, 385, 431.
Tephrike, 288; cf. Divriği.
tercemân / *tercümân*, 54, 88, 115, 165, 331, 361, 363; ~*-ı mâtem*, 452; ~*-ı nefîr* (cf. *nefîr tercemânı*), 156.
terk, 141-142, 164.
tesbîh, 161.
teslîm taşı, 121, 149, 151, 153, 166, 319, 385, 431, 497.
Tetovo, 123, 299, 540; cf. Kalkandelen.
Tevârih-i Âl-i ‘Otmân, 25, 57-58.
tevellâ, 43, 82, 258, 328, 362.
Theodor (sfântul), 250.
Thessalia, 119, 166, 541.
Thracia, 118-119, 123, 154, 209, 231, 267, 289, 299, 308, 312-313, 539.
tırâş (cf. *makas alma*), 324, 491; ~ *tercemânı*, 328, 491.
Tiberiada (lac), 502.
Tiberius, 158.
Tibet / tibetan, 306.
Tigru, 101.

tîğbent, 276, 296, 337, 343, 345, 348, 354, 387, 421, 431, 462, 493, 497; cf. *gayret kuşağı*.
timâr, 208, 229.
Tîmûr Lang / Lenk, 20, 225, 263; cf. Temür Küregen.
Tirana, 123, 154, 408, 516, 539-540.
Tire, 119.
tišri, 450.
togga, 442.
Tokat, 193, 215, 448, 508, 531.
Tomor, 243, 407, 514.
T'ondrak, 289.
t'ondrakeci / *Tondrakî*, 289.
Tophane, 53.
Topkapı, 475.
tor, 230.
Tora, 391.
Tork-e siyâh, 226.
Torlak / *torlak*, 206-207, 230, 266.
Toska, 516, 539.
toy, 252, 441; cf. *şölen*.
Tökelcik, 406.
tövbe / *tevbe* (cf. *tawba*), 78, 348, 397; ~ *tercemânı*, 348, 397.
Trabzon, 201, 205.
Transilvania, 160, 511.
Transoxiana, 53, 56, 169, 186, 308, 404.
Trestenic / Tresenik, 521.
Trickster, 455.
Tuğrul Beg, 53.
Tunceli, 310, 531.
Turâbî Baba, 407.
Turâbî Hâcı 'Alî Sultân, 368.
Turcii Celeşti, 25, 204-205, 250, 268, 277; cf. *Gök-Türk*.
Turda / Armutlu, 521.
Turkestan, 20, 34, 65, 80, 100-101, 144, 222, 244, 253, 303, 323, 367, 406, 483, 509.
Turkestanul chinez / oriental / de est, 56, 106, 268, 303, 486; cf. Xinjiang.
Turkmenistan, 164.
Turna semâhı, 85, 381.
Tûs, 164-165.
Tuz, 312.
tuz ekmek hakkı, 372; ~ *için*, 373.
Tuzköy, 373.
Tuzla, 512.
türbe, 109, 111, 122-123, 137, 154, 166, 173, 249, 300.
türbedâr, 112; ~ *pôstu*, 320.
Türk, 205, 217, 232, 288, 534.
Türk Yurdu, 530.
Türkik, 217.
Türkiye Maşrik-i Â'zam, 512.
Türkman / *Türkmen*, 191, 199, 222, 288; ~ *Muqâta'ası*, 222.
tüylü kuşun yavrusu, 412.
Ţara Galilor, 456.
Ţara Românească, 407.
uc boyları, 283.
Uhud, 484.
uigur / uiguri, 205, 229, 268-269, 273-274, 309-310.
'ulemâ' (sg. *'âlim*), 24, 185, 474, 504.
Uma / Umay, 276; cf. Omay; Huma / Hom / Homai.
'Uman al-Halwatî, 55.
'Umar, 27, 102, 455.
ummî, 51.
Ungaria, 48, 175.
universalis columna, 398.
Urfa, 85, 287; cf. Şanlıurfa.
Urmiya, 294.
'Uruc b. 'Âdil, 25, 58; cf. 'Uruc; 'Oruc.
Uruz, 412.
Ussü'l-Hakîka, 44.

ustâ / *üstâd*, 484, 493.
Ustaclu / *Ustâclû*, 66, 225.
Uşak, 61.
Uşakiye, 55.
'Uṯmân, 27, 403.
Uways al-Qaranî, 86, 105.
Uwaysî, 102, 160, 321, 468.
Uzgan, 304.
Uzun Firdevsî din Bursa, 20, 57; cf. Firdevsî-i Rûmî; Ilyâs b. Hızır.
Uzun Hasan, 229; cf. Alvand b. Yûsuf b. Uzun Hasan.
Üçler kapı(sı), 112.
Ümraniye, 215.
Ürgüp, 30, 153, 158.
Üsküdar, 54, 163; cf. Scutari.
üsküf, 478.
Üsküp, 299; cf. Skopje.
üstadımız, 91.
vak'a-i hayriye, 474.
vakfiye, 21.
vakıf / *waqf*, 116, 487, 520.
Valahia, 231.
Valona, 516; cf. Vlorë.
Van, 229, 289.
Varna, 122-123, 407.
Varsak / *Varsâk*, 225, 541.
Vaticanul, 229.
Vechiul Testament, 286, 288, 290, 414, 445.
vefâ' şeddi, 421, 493.
Vefâ'î / *Vefâ'iye* / *Vefâ'îlik*, 28, 29, 30, 59, 60.
Vehbi, Hâmid, 530.
vekîl, 111, 319.
velî, 57, 91, 124.
Veneția, 229.
Versetul Luminii (coranic), 87-88, 340.
vilâyet, 61, 65, 103, 299.
vilâyetnâme, 24-25, 29, 31, 37, 42, 60, 100, 112, 320, 329, 400, 406.
Vilâyet-Nâme / *Vilâyetnâme-i (Hünkâr) Hâcı Bektaş-ı Velî*, 20, 33, 43, 62, 92, 169, 173, 253, 271, 279, 297, 305, 322-323, 329, 406, 414, 467, 477, 508; cf. *Manâkıb-ı Hünkâr Hâcı Bektaş-ı Velî*.
Vilâyetnâme-i 'Otmân Baba, 160.
Virânî, 309.
Vize, 541.
Vlorë, 516; cf. Valona.
(*Al-*) *Wadûd*, 168.
wahdat al-wujûd, 404.
walâyat, 79, 484.
xavid-e sabzraste, 465.
Xinjiang, 106; cf. Turkestanul chinez / oriental.
Yâ, Hüseyn!, 446, 451; ~ *imâm!*, 445; ~ *mufâttih al-abwâb*! / ~ *müfettih ül-ebvâb*!, 394; ~ *Wadûd* (cf. *Luffar*; *nefîr*; *yûf borusu*), 156.
yabancı, 217.
yada taşı, 152.
yadd Fâtima, 162; cf. *al-qaff*.
Yağma, 152.
Yahşi Fakîh, 58.
Yahyâ b. Halîl b. Çobân al-Burgazî, 510.
Yâ Sin (sura), 94, 106, 429.
yakasız don, 306.
Ya'kub / Ya'qûb, 229.
yamak, 491.
Yanko Madyan, 166.
yarı-göçebe, 191; cf. *konar-göçer*.
Yasîr (din Istanbul), 106.
yat, 151-152.
yatçı, 152.
yatır, 137, 173, 241, 249, 300, 443.
yatlamak, 152.

Yaṯrib, 353, 402; cf. Medina.
yatuk, 189, 198, 284, 485.
Yavuz Selîm, 155; cf. Selîm I.
Yaylacı, 191.
yaylak, 191.
Yazdijard, 465.
Yazîd, 43, 86, 102, 232, 362-364, 375, 382-383, 387, 412, 444, 455, 470.
Yazîdî, 239, 262, 270, 307, 467.
Yediler, 70.
Yeldirme semâhı, 380.
Yemen, 53, 86, 197, 403.
Yeniçeri / *yeni çeri*, 506; ~ *ağası*, 111; ~ *nişânı*, 479.
yer-sub / *yer-su*, 241.
Yesevî / *Yesevîlik* / *Yeseviye*, 27-28, 30, 59-60, 133, 161.
yezîd, 217.
Yılmazköy, 219.
yiğit, 510.
yin / *yang*, 83-84, 105.
Yirmisekiz Mehmet Çelebizâde Sa'it Efendi, 511.
yobaz, 217.
yog / *yoğ* / *yug*, 432, 464; ~ *aşı*, 432; ~ *basan*, 432, 464.
yol atası, 496.
yol gülbengi, 129.
yol kardeşi / *kardeşliği*, 415, 496.
Yom Kippur, 450, 453.
Yozgat, 250, 529.
yöri, 199.
Yörük / *Yuruk* / *yürük*, 175, 190-191, 193, 198-200, 225, 246, 271, 430, 485, 520, 541.
yörümek / *yürümek*, 198-199.
yûf borusu, 156; cf. *Luffar*; *nefîr*; *Yâ, Wâdûd*.
Yûnus Emre, 37, 93, 115, 133, 306, 368, 382, 397-398.
Yûnus Mukrî, 35.
Yûsuf Hâs Hâcib, 486.
Yûsuf Sîne-çak, 35.
Zabûr / *Zebûr*, 161.
(*Az-*) *Zâhir* / *zâhir*, 93, 174, 394-395, 486, 498.
zâhit, 43, 134, 430.
zâkir, 321, 375, 379, 413.
zamâh / *zamâk*, 376; cf. *semâ'* / *semâh*.
Zara, 119.
Zarâtušt-Nâma, 279.
Zarâthuštra, 276-278.
zât-ı tam, 91.
zâwiya / *zâviye*, 29-31, 106, 158, 303, 494, 510, 523; cf. *hânqâh*; *tekke* / *tekye*.
Zayd, 66.
Zayn al-'Âbidîn, 353, 366; cf. 'Alî Zayn al-'Âbidîn.
Zaynab, 470.
Zaza, 534; cf. *Dersimce*.
zekât, 135.
zembil, 135, 170.
Zemzem, 305; ~ *pınarı*, 115.
zındık / *zindik*, 185, 195.
zikr / *zikir*, 88, 413; cf. *ḏikr*.
zi'l-hicce, 469; cf. *ḏû-l-hijja*.
zimmî, 284; cf. (*al-*) *ahl al-ḏimma*; *ḏimmî*.
zinâ, 391.
Ziya, Yusuf (Yörükan), 530.
ziyâret, 114.
Zonguldak, 119.
zoroastrism / zoroastrian, 56, 272, 276, 278, 287-288, 291, 310, 312, 391, 402, 465, 468.
Zû-l-Kader, 225; cf. *Dûlkadir*.
zurvanism / zurvanit, 276, 291, 310.
Zübeyr, Hâmid, 530.
Zülfikar, 231.
zümre-i Bektaşiyân, 478; cf. *tâ'ife-i Bektaşiyân*; *Hâcı Bektaş oğulları*; *Hâcı Bektaş köçekleri*.

CUPRINS

Paşi într-o lume dispărută 5

Câteva precizări de natură editorială 13

I

Despre înfiripare şi capriciile destinului. Geneza unei confrerii mistice în spaţiul islamic 17
Rădăcinile: Hâcı Bektaş Velî, „un derviş gol-goluţ” 17
Balım Sultân şi austeritatea controlată a extazului. Despărţirea apelor 44
NOTE 53

II

Aspecte doctrinare şi efuziuni devoţionale. Dincolo de metafizică, tentaţia sincretismului 67
Relaxare doctrinară, în context popular. Fundamente şi incertitudini 67
Particularităţi doctrinare şi sensibilităţi devoţionale. Arcanele iniţierii 70
Între nostalgia luminii divine şi paradigma alidă 81
NOTE 98

III

Un mod de viaţă uitat. Dervişii *Bektaşî*, între timpul sacru şi cel profan .. 107
Spaţiu concret, spaţiu simbolic. Lăcaşul paradigmatic de la Hacıbektaş 111
Alte lăcaşuri de prestigiu 118
Viaţa dervişilor, între rugăciune, misionarism şi comuniune 124
Puterile şi primejdiile „tainelor”. Ierarhii şi grade iniţiatice 132
Între fala lumii şi umilinţa căii. Veşmintele şi accesoriile dervişilor 141
NOTE 158

IV

Sedentari şi nomazi, contemplativi şi militanţi. Grupurile *Bektaşî-Alevî*, între dilemele „autenticităţii” şi strânsoarea istoriei 171

Premisele armoniei: ce îi uneşte? 172
Mărul discordiei: ce îi desparte? 173
„Ortodocşi" şi „heterodocşi": disociere dogmatică sau culturală? 182
O opoziţie mereu actuală: sedentari şi nomazi 186
Grupurile *Kızılbaş*: sinecdoca ereziei şi coşmarul otomanilor 193
Grupurile *Yörük*: „pribegia", ca mod de existenţă..... 198
Grupurile *Tahtacı*: „pădurenii", faţă cu erezia 200
Grupurile *Çepnî*: prestigiul şi declinul tradiţiei oguze..... 201
Grupurile *Tât*: „străini" sau „înstrăinaţi"?..... 203
Grupurile *Nalcı*: între magia trecutului şi banalitatea prezentului 205
Grupurile *Torlak*: „vagabonzi" sau „anarhişti" prin vocaţie?..... 206
Grupurile *Hurûfî* şi tentaţiile speculative 207
Grupurile *Bedreddinlü* / *Simavnî*: forţa şi roadele utopiei..... 208
Astăzi, ca şi ieri: componenta etnică. Grupurile *Alevî* de etnie kurdă 209
Astăzi, ca şi ieri: un climat tensionat..... 214

NOTE 222

V

La confluenţa cu alte tradiţii religioase. Supraconfesionalism şi/sau sincretism? 235
Nostalgii şi reflexe preislamice 240
Ecouri ale ritualismului şamanic 250
O confrerie sunnită? 254
În mediu sunnit, un păcat de moarte: ispita şiită 256
Deliciile gândirii eretice, sub imbold *Hurûfî*..... 263
Impactul subtil al buddhismului..... 268
Sugestii iraniene..... 274
Dincolo de rivalităţi, rezonanţele creştine 281

NOTE 303

VI

Lumina rugăciunii şi bucuriile comuniunii. Rituri şi practici devoţionale *Bektaşî-Alevî* 315

Rituri de iniţiere în *Vilâyetnâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî*..... 322
Ceremonia de iniţiere *Bektaşî* 329
Despre o formă particulară de devoţiune: dansul ritual..... 376
Conferirea gradului de derviş..... 384

De la singurătatea opțiunii personale la solidaritatea comunitară: inițierea de tip *Alevî* 386

NOTE 391

VII

Bucurie şi întristare. Ritmuri, rituri şi sărbători 417
Rituri de trecere clasice 417
Rituri de denominație 419
Ritul circumciziei 420
Rituri de căsătorie 423
Rituri funerare 425
Fețele schimbătoare şi ambiguitatea sărbătorii 434
Sărbătorile vesele 434
„Sărbătorile" triste 444
Interdicțiile sau riturile negative 453

NOTE 463

VIII

Relația confreriei *Baktaşi* cu alte structuri de tip inițiatic 473
O alianță incomodă: soldați şi dervişi 473
Relații ambigue: sufism şi corporatism 482
Întâlniri deloc întâmplătoare: sufism şi francmasonerie 500

NOTE 504

IX

Ceasul târziu al destrămării. Între adversitățile trecutului şi dilemele prezentului 513
Secolul al XIX-lea, între ruină şi speranță 513
În lumina crepusculului, oaze balcanice 515
„Căderea în lume" sau deziluzia republicană 522
Tristeți şi frământări contemporane 526

NOTE 538

Bibliografie 543

Indice 559

Tehnoredactor: Florica BUDNIC

Bun de tipar: 11.11.2004. Format: 16 / 54 × 84.
Coli de tipar: 37,5.

Tipărit la:

600

Aproape paradigmatică pentru tipologia predilectă a sufismului de expresie turcă şi pentru perdeaua de fum care învăluie largi secvenţe de timp din evoluţia acestuia, confreria *Bektaşî* a marcat vizibil civilizaţia otomană, ocupând un loc bine circumscris în ierarhia nenumăratelor grupări mistice din Anatolia medievală. Desprinsă din amplul flux mistic care învolbura lumea islamică în secolele XIV–XVI, confreria şi-a construit o identitate proprie, situată dincolo de logica severă, exclusivistă a marilor monoteisme, permanent deschisă influenţelor fecunde, care nu-i primejduiau principiile şi autonomia funcţională. Ea a rămas, pe parcursul îndelungatei şi, nu de puţine ori, confuzei sale istorii, în permanentă stare de receptivitate, în perpetuă mişcare şi transformare – mereu alta, deşi fundamental consecventă cu sine.

ISBN 973-26-0783-1

Câteva precizări de natură editorială

1. Numele proprii (antroponime, toponime, hidronime, oronime etc.), precum şi cele comune, de origine arabă şi persană, sunt reproduse potrivit unuia dintre sistemele de transliterare folosite de literatura de specialitate, dar cu simplificări care privesc mai ales eliminarea anumitor semne diacritice. Prezența vocalelor lungi este semnalată prin accent circumflex. Ortografia anumitor nume proprii şi nume comune, cu o circulație mai largă, urmează forma încetățenită în limba română; opțiunea, în privința lor, este, desigur, subiectivă şi poate fi oricând amendată.

2. În ceea ce priveşte categoriile lexicale similare din turca otomană, ele au fost tratate diferit, în funcție de etimonul cuvântului şi de particularitățile fonetice ale limbii turce – practic, ignorate vreme de secole, prin utilizarea alfabetului arab. Mai exact, în cazul cuvintelor de origine arabă sau persană împrumutate în turca otomană, am recurs la marcarea vocalelor lungi, dată fiind, uneori, relevanța semantică a acestora, în vreme ce, în cazul celor de origine turcă, am renunțat la respectivele mărci grafice – abstracție făcând de ortografierea lor în alfabetul arab, astăzi abandonat –, dat fiind faptul că noțiunea de cantitate vocalică îi este străină limbii turce. Originea / forma arabă sau persană a unor cuvinte ori sintagme de referință pentru domeniul sufismului este indicată prin abrevierea care le precede; ele sunt reproduse, pe de altă parte, cu caractere italice – exceptând, desigur, antroponimele, toponimele şi alte câteva categorii lexicale similare. Cuvintele neprecedate de o asemenea precizare sunt de origine turcă sau reprezintă varianta turcă a unor termeni preluați din arabă ori persană; originalul arab sau, uneori, persan al acestora din urmă este semnalat doar în cazul noțiunilor mai importante, spre a nu crea dificultăți de lectură inutile.

Sistemul de transliterare din alfabetul arab – utilizat de turca otomană – în cel latin – utilizat de turca modernă – nu este foarte unitar, la ora actuală; el este influențat, în mare măsură, de natura pregătirii şi a intereselor celor care recurg la el. Arabiştii şi iraniştii, ca şi islamologii, în general, au tendința de a trata şi transpune termenii otomani de origine arabă sau persană în acord cu fonetismul şi ortografia originare, ignorând particularitățile fonetice ale limbii turce, pe câtă vreme turcologii sunt, în mod firesc, mai sensibili la asemenea aspecte. Prin transliterarea fidelă a termenilor din alfabetul arab ar trebui să facem abstracție tocmai de unul dintre aspectele definitorii ale limbii turce – armonia vocalică.

Numele comune şi numele proprii de origine arabă şi persană asimilate de cultura turcă sunt redate, prin urmare, potrivit fonetismului specific limbii

care ne serveşte drept sistem de referinţă (consoane surde şi nu sonore la final de cuvânt, marcarea unor vocale specifice, precum *ö* sau *ü*, inexistente în limbile arabă şi persană, dar a căror omitere alterează modul de articulare al cuvintelor în turcă etc.). Este, evident, o soluţie de compromis, care nu urmează, neapărat, etapele de evoluţie istorică a limbii, dar care asigură o anumită omogenitate în privinţa redării termenilor turceşti, mai vechi sau mai noi. Situaţia limbii turce este, de altfel, singulară şi destul de neobişnuită în ansamblul lumii islamice, ca urmare a adoptării alfabetului latin, în 1928; această măsură a marcat o ruptură destul de brutală – în primul rând, în plan cultural, dar cu implicaţii în numeroase alte domenii –, cu trecutul. O parte însemnată a vechiului fond lexical arabo-persan a fost, ulterior, abjurată, în etape succesive, şi înlocuită cu termeni creaţi *ad hoc*, de la vechi rădăcini turcice, într-un proces de epurare fără precedent, marcat de puternice accente ideologice, – proces care nu s-a încheiat nici astăzi. Unele cuvinte au dispărut în chip firesc, odată cu noţiunile sau realităţile pe care le desemnau sau la care se refereau; altele, însă, au continuat să circule, pentru perioade mai lungi sau mai scurte, în forme simplificate, care ignorau, cel mai adesea, particularităţile fonetice al originalului.

3. Toponimele, hidronimele, oronimele turceşti aflate, în continuare, în uz, urmează ortografia actuală, spre a fi mai lesne identificabile. Trebuie să precizăm că această ortografie rămâne destul de oscilantă atunci când se aplică unor nume larg răspândite în lumea islamică, cu atât mai mult cu cât majoritatea lor covârşitoare beneficiază de o formă (pronunţie) turcească, mai mult sau mai puţin îndepărtată de cea originală.

4. Potrivit uzanţelor, nu am intervenit în citate, preluând formele utilizate de autori în cazul unor nume, concepte etc. – formă care, după cum se va vedea, nu corespunde întotdeauna celei pentru care am optat noi în cuprinsul acestei lucrări. Diferenţele fonetice existente în unele cazuri se datorează, în principal, articulării diferite a anumitor cuvinte în zonele arabofone, persanofone, turcofone etc. – fenomen care nu le alterează, însă, sensul fundamental şi care nu afectează, în general, receptarea lor de către interlocutor.

5. Alfabetul latin utilizat de limba turcă este foarte asemănător cu alfabetul limbii române. Excepţie fac câteva grafeme, care traduc sunete specifice sau cărora li s-a atribuit o altă valoare fonetică decât cea cu care suntem familiarizaţi. Iată care sunt acestea:

c – pronunţat, în funcţie de vocala următoare, *gea*, *ge*, *gi*, *giu*;

ç – pronunţat, conform aceluiaşi criteriu, *cea*, *ce*, *ci*, *ciu*;

ğ – nepronunţat, în limba literară, dar marcat, de obicei, fonetic prin lungirea vocalei precedente;

ı – pronunţat ca *î* din limba română;

î – pronunțat ca *i* lung (și nu ca *î*) din limba română;
ö – pronunțat ca *ö* din limba germană;
ü – pronunțat ca *ü* din limba germană.

6. Toate traducerile din limba turcă ne aparțin în exclusivitate.
7. Abrevieri utilizate în cuprinsul lucrării:
ar. – arabă
coord. – coordonator
ed. – editor
E. I.[1] – *Encyclopédie de l'Islam* (ed. I)
E. I.[2] – *Encyclopédie de l'Islam* (ed. a II-a)
fr. – franceză
H – hegira, anul hegirei
I. A. – *Islâm Ansiklopedisi*
lit. – literal
pers. – persană
rom. – română
tr. – turcă
trad. – traducere

L. M.